ABDURRAHMAN ARSLAN

# Modern Dünyada Müslümanlar



ABDURRAHMAN ARSLAN 1947 yılında Van'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini aynı şehirde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu. Yazıları *Bilgi Hikmet, Gelecek Umran, İlim ve Sanat, Köprü* ve *Birikim* dergilerinde yayınlandı. Serbest çalışmaktadır.

İletişim Yayınları 604 • Politika Dizisi 32
ISBN-13: 978-975-470-780-9

1-6. BASKI 2000-2012, İstanbul
7. BASKI 2013, İstanbul

*DİZİ KAPAK TASARIMI* Utku Lomlu
*KAPAK* Suat Aysu
*UYGULAMA* Hasan Deniz
*DÜZELTİ* Dürdane Abdal
*BASKI ve CİLT* Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ABDURRAHMAN ARSLAN

# Modern Dünyada Müslümanlar



# İÇİNDEKİLER

# SUNUŞ

Özellikle 1990'lardan itibaren dünya genelinde cereyan eden bir dizi önemli gelişme sonrasında modernist düşüncenin ciddi eleştirilere muhatap olması, aslında Müslümanlar cihetinden de önemli sayılması gereken bir dönüm noktasına işaret etmekteydi. Modernist tahayyülün tanımlayageldiği düşünce ve hayata ilişkin ortak alanda müşahhas hale gelmeye başlayan çatlaklar, birçok "kabûlün" yeniden tartışılmasına kapı açarken; aynı zamanda İslâmcı düşüncenin entellektüel olduğu kadar, siyasî kökleriyle ilgili değişiklikler doğurmaya aday olacak tartışmaları da gündeme getirmiş oldu.

Tartışmalar, modern dünyanın kırılma ve tabiî ki bir dönüşüm yaşama sürecinde Müslümanlar'ın muhtemel yerleri veya tercih edilecek yeni "konumlarıyla" ilgili bulunmaktaydı. Bu yeni dönemde iki tercihin söz konusu olduğunu söylemeliyiz: İslâm, ya Müslümanlar'ın ellerinde modernitenin –değerler dünyası ile; ilerleme, eşitlik, bireycilik, demokrasi, liberalizm, sivil toplum, kapitalizm ve tüketim'in– öngördüğü süreçlere katılarak ona yeni bir "ruh" verecek; ya da kendi "teorik" temellerine yaslanarak içine kapanmadan ve daha önemlisi, anti olmak için "anti" olmadan, öncelikle bir hayat biçimi olarak kendini görünür kılmanın ve korumanın imkân ve çıkış yolla-

rını arayacaktır. Buna rağmen eğer İslâm –tabiî ki onun anlaşılma ve yaşanma biçimi– sözkonusu sürece katılırsa, İslâm'dan geriye "ne" kalacağı sorusu, bugün ciddi bir cevap beklemektedir. Hele insanoğlunun son beş bin yıllık tarihini şekillendiren son üç dinden ikisi, ama özellikle Hıristiyanlık tecrübesi göz önüne alındığında, sanıyorum ki, soru ve ona verilecek cevabın önemi daha da artmaktadır.

Elinizdeki kitap 1990'ların ilk yarısında sözünü ettiğimiz bu meselelerle ilgili olan, değişik zamanlarda ve değişik dergilerde yayımlanmış yazılardan derlendi. Yazıların ortak paydasını, bugün Müslümanlar'ı bulundukları noktaya getiren başlangıç dönemi; yani onların modern dünya, diğer bir ifadeyle modernite ile düşünce/hayat düzleminde kurmuş oldukları ilişki, daha doğrusu "zorunlu diyalog" teşkil etmekte. Batı'ya karşı bir muhalefet olarak başlayan ve önceki biçiminden farklı mahiyet ve oldukça seçici bir özellik taşıyan bu yeni ilişki biçimi/diyalog; kendilerinin tanımlamadığı bir gerçeklik ve bilgi anlayışının mecbur kıldığı değişim süreçlerini yaşamak durumunda kalan Müslümanlar'a, istememiş olsalar bile, aynı zamanda yeni bir "tarihe" katılmanın da kapılarını açmıştır. Bununla beraber sözkonusu katılım ve onunla başlayan deneyimin sadece Müslümanlar'la sınırlı kalmadığını biliyoruz.

Batı dışındaki toplumlar, bu deneyimle başlayan süreçlerin hasıl ettiği çatışmalara, insanlarda yarattığı gerilim ve sıkıntılara rağmen, yine de geleceğe dair bütün umutlarını yüzyıllardan beri modernitenin kalıplarına dökerek anlamlandırmaya ve meşrûlaştırmaya çalışmaktan geri durmadılar. Bu toplumların farklı formlarda görünmüş olsa bile, içinden geçmekte oldukları modernleşme deneyiminin muhtevada aynı amacı taşımış olması şaşırtıcı değildir. Bu deneyim, tarihlerinde bir bilgi biçimi olarak bulamadıklarından dolayı, modernitenin gerçeklik ve bilgi anlayışını, kendi gelenek ve kültür dünyaları içinde kendileri için yeniden üretmenin sabırsız çabası olarak ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan ve öncelikle Müslümanlar cihetinden sözünü ettiğimiz yeni diyalog, birbiriyle çelişen iki farklı tutum/iste-

ği kendinde içeriklendirmiş olması ile dikkat çeker. Diyalog; bir taraftan kendinde yoğun bir muhalefet üzerine kurulmuş, düşünce ve hayatın bütün safhalarında bu özelliğini açığa vurmakta ısrarlı olmuştur. Fakat diğer taraftan da muhalefet yüklü içeriğine rağmen yine de muhalifini kendinden "üstün" kıldığına inandığı, öncelikle fiziksel/maddi araçlarına sahip olmak isteği ile, izahı zor bir hayranlığı kendinde barındırarak gelmiştir. Bu çabanın daha sonraları bizde İslâmcılık şeklinde kavramsallaştırıldığını biliyoruz. İslâmcılığı, öncelikle modern dünyada yaşamak durumundaki Müslümanlar'ın bu dünya karşısında geliştirmeye çalıştıkları entellektüel ve pratik tavırları olarak görmek mümkündür. Ancak bunun yeterli ve açıklayıcı bir tanımlama olduğu söylenemez. Çünkü İslâmcılık, modernitenin getirdiği tehdide bir cevap olduğu kadar, aynı zamanda İslâmî mesajın "özgün" anlamının yeniden "keşfi" için yapılmış bir davet olarak görülmesi gerekmektedir. Ne var ki, İslâmcılık reddettiği dünya görüşünden tam olarak bağımsız kalamamış; bu düşünce bilhassa "laiklik", "teknoloji" ve "modern-devlet" kavramları tarafından etkilenerek bugünkü şeklini almıştır. Bu, modernitenin kavramsal ve maddi araçlarının İslâmcılık üzerinde ne kadar güçlü etkiler taşıdığını, dolayısı ile bize de bunlar üzerinde yeniden düşünmenin önemini hatırlatmaktadır. Günümüzde modern paradigmanın çözülmekte oluşunun taşıdığı önemle beraber, bu durum bir "bilgi biçimi" olarak İslâmcılığın da uğradığı kısmi çözümsüzlüklerden dolayı, yeni bir tahlilini gerektirmektedir.

Yaklaşık iki yüzyıla varan tarihsel ya da bilinen adıyla modernleşme deneyimi içinde; İslâmcılığın hangi niyetlerle başlayıp neleri amaçladığı; burada Müslümanın kendini konumlandırma biçimi; izlenen süreç içinde nasıl bir muhteva kazandığı ve kendine ait öncüller, bugün her zamankinden daha çok önem taşır duruma gelmiştir. Çünkü dün kendini farklı değerlerle anlamlandırdığından dolayı Müslümanın modern dünyaya "muhalif" olmak şeklinde başlayan çabası, bugün modern dünya içinde kendisi için bir anlam arayışına dönüşmüş durumdadır. Muhalefet ve mücadele mevkiinden uyum çabasına dönü-

şümü, bir "geçiş" olarak görebilir miyiz? Üstelik bunun bir geçiş süreci olarak nasıl değerlendirileceği meselesi şimdilik cevapsız durumdadır. Öte yandan geçişin "denetimli" bir yol izlediği ve görünebildiğinin aksine, olumlu bir şey olduğu söylenebilir mi? Geçiş, her şeyden önce Müslümanın değerler dünyasını çözülme ile karşı karşıya getirmiştir. Geçen ikiyüz yıllık deneyim içinde İslâmcılık tam tersini düşünmüş olsa bile; geçişin Müslümanda tezahür eden biçimleri farklı olarak İslâmî özellik taşımış olsa da, muhteva, İslâmî değerlerin içerik anlamlarında ciddi dönüşümler geçirdiğini göstermektedir. Bunları hâkim epistemolojik anlayışımızda bulmak mümkündür.

Dolayısı ile bu deneyimin istemeseler bile Müslümanlar'ın geleceğe yönelik bundan sonraki çabalarını, kendi idealleri ve referans çerçeveleri ile uyuşmayan başka hedeflere yöneltmek gibi bir muhteva taşıdığını yaşayarak görmekteyiz. Bu yüzden sözünü ettiğimiz "diyalog/İslâmcı söylem"in iki sebepten dolayı yeniden tahlil edilmesinin faydalı olacağını söylemeliyiz. Biri, diyalog muhalefet yüklü muhtevasına rağmen, Müslümanlar'ı ummadıkları bir yere götürmekte; moderniteyi, Batılı tecrübesi şeklinde simetrik olarak yeniden ve kötü bir şekilde inşâya sevketmekte, İslâm'ı da bu inşânın "manevi nesnesi" yapmaktadır. Diğeri de, Müslümanın diyalog kurduğu dünya, günümüzde mahiyet olarak bir dönüşüm yaşamakta olduğundan, diyalog bu dönüşümü anlamaya yeteri kadar imkân vermemekte; neticede moderniteyi anlamak üzere oluşturulmuş entellektüel ve kavramsal imkânların belirlediği "muhalif" mevki işlevini kaybetmektedir. İşlev kaybı, Müslümanlar'ın günümüz dünyasında alacakları veya onlar için uygun görülen "yer" ile âlâkalı olduğu kadar; globalleşmeye çalışan bir dünyanın işini ne kadar kolaylaştıracağı ve/veya zorlaştıracağıyla da ilgili bulunmaktadır.

Dünyanın bir "bütün olarak" kavramsallaştırılmaya çalışıldığı bir zamanda Müslümana dair çağdaş entellektüel ilgide olduğu gibi, Müslüman dünyanın globalizm için öneminin giderek artmasını, beklenmeyen bir hadise olarak değerlendirilemeyeceğine inanmaktayım. Üstelik küresel olarak konumlanmak üzere

kendileri için bir yer arama/bulma telaşı ve çabası içindeki toplumlar yanında; Müslümanlar, her ne kadar daha hangi yaşam biçimi üzerinde "ikâmet" edeceklerine dair karar verememiş olsalar da; kararsızlıkları, hâkim bağlam içindeki önemlerini azaltan bir unsur olmaktan çok, tersine bir işlev gördüğünü söylemeliyiz. Ayrıca Müslüman dünyanın globalizm içinde önem kazanımı, sadece sahip olduğu ekonomik/stratejik kaynaklarla da yeteri kadar açıklanamaz; çünkü önemleri küçümsenemez olan bu kriterler, modern dönemin değerlendirme ölçüleri olarak artık bugün işlev kaybına uğramış durumdadırlar. Mesele sadece "petrol yatakları" değildir. Dikkat çekmeye çalıştığımız ve artık bugünün dünyasında geçerlilik kazanmaya başlayan kriterler epistemoloji/hayat/kültür temeline dayanmaya başladığından; globalizm de, İslâm'ın rolünün bugün kendi klasik geçmişinden farklı olmasını istemektedir. Üstelik günümüzün ekonomik-siyasal-teknolojik şartları da onun sözkonusu talebine kolaylaştırıcı imkânlar sunmaktadır.

Buna koşut olarak yaşadıkları coğrafyalarda geçirdikleri travmatik modernleşme deneyiminin; globalleşme ile yaygınlık kazanan post-modernitenin sunacağı imkânlarla tedavi edilebileceği fikri, bugün Müslümanlar'a cazip gelmektedir. Ne var ki adalet ve ahlâktan arınmış liberal dünya düzeninin öngördüğü kültür ve hayat biçiminin, varsayılanın aksine farklı olana müsaade edemediği gözlerden kaçmaktadır. Bilginin global sirkülasyonunun, ister dünya, isterse yaşadığımız ülke genelinde olsun, "market dini" haline gelmesi herhangi bir farklılığa artık tahammül gösterememekte; üstelik farklı olanı da trajik bir şekilde "yerelliğe" mahkûm etmektedir. Farklı yaşam geleneğini öne çıkarmaya veya ona göre yaşamaya dair hiçbir girişime de müsaade etmemektedir. Bunun yanında İslâm'a ait değerlerin giderek bu "market" tarafından yutulmaya başlanması Müslümanlar'ı da, sadece üretmek ve tüketmek için özgürlük talep etmeye sevketmekte. Artık biz Müslümanlar olarak bugün önümüze, kendisiyle ilgilenmemizi ve onu içselleştirmemizi mecburiyet olarak koyan bir "dünyada" yaşamaktayız; mesele onun istediği onayı verip vermemekte düğümlenmiş haldedir.

Ve bugün İslâmcı söylem kendi düşünsel/toplumsal deneyimini yeniden gözden geçirerek bu düğümü çözmek üzere bütün entellektüel imkânlarını yeniden seferber etmekle karşı karşıya bulunmaktadır.

Sözünü ettiğimiz seferberliğe/çabaya kendi çapında bir katkı olur ümidiyle; bu kitaptaki yazılar, İslâmcı düşüncenin modernite karşısındaki kabûlleri ve ona ilişkin stratejisinin doğrudan olmasa da kısmen ve dolaylı olarak tahliline çalışmaktadır. Yazıların iki şekilde değerlendirilmesi sözkonusuydu. İlki, yazılar yeni katkılarla genişletilebilir ve aynı zamanda da güncel hale getirilebilirdi. Diğeri de yazılar, yazıldıkları zamanlardaki halleriyle, değişikliğe uğratılmadan okuyucuya sunulabilirdi. İkincisinin daha uygun olacağı düşünüldüğünden, yazıları burada oldukları halleriyle yayımlamayı tercih ettik.

Dergi için hazırlanmış yazıların kitaba dönüştürülmesinin kolay olmadığı bilinir. *Birikim*'deki arkadaşlar, makalelerin önceki müsveddelerini gözden geçirerek bunların kitap formu içinde düzenlenmesine ve son biçimini almasına katkıda bulunma inceliğini gösterdiler. Kendilerine burada teşekkür ediyorum.

Bütün iyilikleri müjdeleyen İslâm, doğruyu bilen şüphe yok ki Allah'tır; umudum ve duam, yazıların hayırlara vesile olmasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

# İLERLEME MİTİ KARŞISINDA GELECEK ARAYIŞI

# Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek

## 1

Bugün insanoğlunun dünya ölçeğinde bulunduğu noktada, bütün toplumsal yapılar ile birlikte düşünce sistemlerinin de kapsamlı ve oldukça derin bir kriz yaşadığı genel kabûl görmeye başlamıştır. Yaşanan bu dönüşümün büyük oranda belirsizliklerle yüklü olduğu söylenebilir. Bu kadar derin, böyle nitel bir değişimin insanoğlunun kendi tarihi içinde çok ender vuku bulduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu gibi dönemlerde insanların ister kavramsal, isterse maddi düzeyde olsun sahip olduğu bütün araçların giderek anlamsızlaştığı ve bunun neticesi olarak da yaşadığı hayatın "biçiminden" kuşkuya düştüğünü gözlemlemek mümkündür. Bu kuşku, aynı zamanda hayatın temel parametrelerinin, nirengi noktalarının yön ve anlam bildirim kabiliyetlerini yitirdikleri, dolayısı ile anlamdan yoksun hale dönüştüklerinin bir işareti sayılabilir. Örneğin Kureyş, eğer Peygamber (s.a.v.) gelmeseydi daha kaç yıl varlığını sürdürebilirdi? Çünkü toplum kendisini, geleceğini meydana getiren kadını kız evlat diye öldürmeyi yeğliyordu. Böyle dönemlerde insanın –direnmesine rağmen– yeni bir hayat/yaşama biçimi bulmak, eğer mümkünse oluşturmak üzere arayışa geçtiği

görülecektir. Bunun tezahürü farklı olsa bile, yeni bir gelecek arayışı demek olduğunu belirtmek gerekir.

Küresel ölçekte belki de inkârı pek mümkün olmayan bir gerçekte bugün yaşanmakta olanlar, 15. yüzyıldan itibaren Avrupa denilen coğrafyada oluşmaya başlayan ve adına "*modern*" denen bir dönemin ürünüdür. Bu dönem dört yüzyıldan beri kendisini oluştururken, aynı zamanda dünyayı da kendine göre değiştirip dönüştürmüştür.

Bu yeni "durum", kökten bir kopuş olmasa bile kendisini meydana getiren coğrafya üstündeki insanlara ait 15 yüzyıllık bir geleneği, inanma ve yaşama biçimini, kültürü, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketim biçimlerinden toplum modeline kadar her şeyi kökten nitel bir değişime uğrattı. Doğduğu topraklarda kabına sığmayarak dışarıya taştı, silahların ve güçlü orduların eşliğinde dünyanın uzak köşelerine uzanarak, tüm toplumsal yapıları parçalayıp onları istikrarsızlığa sürükledi, sonra da kendi değer sistemine ve yöntemlerine göre onların yeniden örgütlenmesini istedi.

Bu sersemletici güç karşısında insanlar tarihsel bilinçlerini yitirdi ve binlerce yıldan beri yaşadıkları topraklarda ansızın bir yabancıya dönüştüler ve nasıl *yaşayacakları* hususunda derin kuşkuya kapıldılar. J. M. Roberts'e göre özellikle 1700'lerden itibaren tarihin seyri Avrupa (*modernite*) tarafından belirlenmektedir. Bu belirlenme bugün de iki şekilde devam etmektedir: Birincisi, dünyanın Batı dışında kalan her yeri geriye döndürülemeyecek şekilde Batılı insanın faaliyetleri ile değiştirilmiştir. Diğeri ise, bu değiştirme belirli bir yöne doğru olmuştur; diğer kültürler karşı koyamayacak bir şekilde Batı'nın fikirlerini, hedeflerini ve değerlerini almak (J.M. Roberts, 1985: 427-28), özümsemek, hayatlarının bir parçası yapmak zorunda kalmışlardır. Bu sebepten dolayı, Batılı uygarlığın hikâyesi şimdi artık insanoğlunun hikâyesi yapılmıştır demek yerinde olacaktır. Elbette bütün bu oluşumlara eşlik eden, ekonominin gücü, teknolojinin yaygınlaşması ve iletişimin gelişmesidir ki, dünyayı tek bir dünya, tek bir varlık haline getirdi (J. M. Roberts, 1985: 215).

Şimdi tek bir varlık haline gelmiş bulunan çağdaş hayat evreninde insanlar inandıkları dine göre yeni bir yaşama biçimi, varoluş formu denemek istemektedirler. Uzun süren tarihsel tecrübenin bilgisi ışığında konuşulduğunda, modernitenin köklü bir sapma olduğu yaygın kabûl görmeye başlamıştır. Bilhassa dinden kaynaklanan modernite karşıtı söylem aynı zamanda dinin geri dönüşe ilişkin beklenti ve tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bu durum moderniteye karşı mücadeleyi başlangıcından beri sabırla yürüten İslâm'a özgü değildir sadece; buna Hıristiyanlık ve Musevilik öncelikle dahildir. Dolayısı ile modern projenin köklü bir bunalım yaşamakta olduğu giderek yaygın bir kanaat haline gelmektedir. Denilebilir ki, yaşanmakta olan bunalımın temelinde modern dünyanın/projenin kısaca modernitenin hayat alanına ilişkin olarak kendisini yeniden üretememesi yatmaktadır.

Müslümanlar yaklaşık 17. yüzyıldan, modern dünyanın güçleri ile karşılaştıkları tarihten başlamak üzere, uzun soluklu bir mücadele ile bu "projeye" cevap vermeye çalıştılar. Üç yüzyılı aşan mücadelenin vardığı noktada Müslümanlar'ın yaşadıkları coğrafya ve değerlerinin büyük çoğunluğu modernitenin ve modern dünyanın bir parçası olmaktan kurtulamadı. Sonuçta modern dönemin değerleri ile hesaplaşma halinde olduğumuzu sanırken, içeriksel anlamlarını onun belirlediği kavramlarla düşünmekte olduğumuz belirginlik kazandı.

Bugün başka sosyo-kültürel şartların oluşturduğu ve bir sürü tarihsel olayların hazırlayıp olgunluğa ulaştırdığı meselelerin maddi ve entellektüel ağırlığı altında yaşamak durumunda kalan sadece Müslümanlar değildir. Küresel yayılmaya koşut olarak bütün farklı kültür ve hayat biçimlerinin kendisi ve insanları, modernitenin getirdiği "kaderle" tanışmaktan kurtulamamıştır. Özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından başlamak üzere sarı, siyah, beyaz derili insanlar modernitenin getirdiği meselelere "yerli" çözümler arayışına girmeye başladılar. Sonuçta varılan nokta hiç de umut verici değildi; Aydınlanma'nın getirdiği kavramlara, kötü bir taklide gelip dayandılar.

Bununla beraber, hiç şüphe yok ki, modern dünyaya karşı

muhalefet ve direnme hiç eksik olmamıştır. Yerli kültürlere dayanarak bu direnişi uygulama alanına taşıyan Gandi ve Mao anılmaya değer. Fakat çok geçmeden, onların isteklerine karşın yerli kültürlerin bu mücadeleyi yürütecek güç ve araçlara sahip olmadıkları anlaşılacaktır. Kadim zamanlardan getirdiği kültürünün, Doğu insanına toplumsal düzeyde mücadele etme gücünü ve yollarını gösterememesi, aynı zamanda yüzyüze geldiği sorunlara kendisini yeniden üreterek cevap verecek potansiyeli kaybetmiş olmasındandır. Realiteden kaçmayı salık veren bu kültürler ölü duruma gelmişlerdir (P. L. Berger, 1986: 101). Bundan dolayı modernitenin meydana getirdiği "nimetler" olarak kabûl edilen Coca-Cola'lar, klima cihazları, Mercedes'ler, Sony'ler, kompütürler tek tek Konfüçyüs'ü, Lao-tzu ve Budha'yı fethettiler, yuttular ve zafere ulaştılar (P. L. Berger, 1986: 103).

Çelişkili görünse de modern dünya dışındaki hemen hemen tüm kültürlerin insanları bu yeni gücün, modernitenin araçlarını kullanarak eski düzenlerini bunlarla tekrar, yeniden inşâ etmek, kurmak girişiminden (J. M. Roberts 1985: 401), yine de hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Ama onlar da bizim gibi üç yüzyıldır deneme safhasını aşmış değillerdir. Japonya ise "Aydınlanma'nın" sadece iyi kopyalarını üretebilmektedir. Farklı bir geleceğin başka bir yerde olma şansı daha fazla görünmektedir.

## II

Avrupa'nın 15. yüzyıldan itibaren adına modernleşme denilen oldukça kapsamlı ve derin dönüşümler sonucu ulaştığı yeni kuvvet kaynakları ona askerî ve ekonomik üstünlük sağlardı. Şüphe yok ki, şimdi Batı'nın elinde bulundurduğu güç, daha önce tarihteki herhangi bir güçle mukayesesi mümkün olmayacak nitelik ve farklı bir özellik taşımaktadır. Buna da elbette üretmekte olduğu yeni çeşit bir bilginin (modern/bilimsel bilgi) yardımı ile ulaştığı inkâr edilemez. Hıristiyanlık ve dolayısı ile Ortaçağ'ın karanlıklarından Aydınlanma'nın "aydınlığı-

na" çıkarken hurafelerden kurtulmayı bu bilgi sağlamış, aynı zamanda da Batı'yı böyle güçlü hale o getirmiştir.

Müslüman dünya 18. yüzyılın ikinci yarısından, fakat bilhassa 19. yüzyılın başlarından itibaren büyük bir meydan okuma ile karşı karşıya gelmeye başlayacaktır. Bu güçler çok geçmeden dünyanın geri kalan kısmı ile İslâm ümmetinin topraklarında büyük oranda hâkimiyet kurarlar. Bu seyir, yüzyılın sonuna gelindiğinde ekonomik, sosyal, kültürel yeni bir hayat ve düşünme biçimi olarak da, etkisini sınırlı topluluklar içinde olsa gösterecekti. Denebilir ki, bir yandan Müslümanlar'ın bu güçlerle ara vermeksizin yürüttükleri sıcak karşılaşmanın sürekliliği, öte yandan belki bundan da önemlisi, yeni yaşama biçimleri ile Müslümanlar'ın kendi geleneksel hayat biçimleri arasındaki müthiş çatışma; bu biçimler arasında uzlaştırılmaları mümkün olmayan ve her an bir çatışma ile sonuçlanacak sosyal ilişkilerin karmaşıklığı, modernitenin ne olduğunun bilinmesini ve kapsamlı bir şekilde tanınmasını engellemiştir.

Yaşanan fevkalade şartların doğal neticesi olarak yüzyüze gelinen bu yeni durumun, başlangıçta sadece askerî terminolojiye dökülerek anlaşılmaya çalışılmasının bir şanssızlık olduğu söylenebilir. Bu alışkanlığın belirlediği cevap üretme yetenekleri, yaygın toplumsal alanda meselenin özünün kavranmasını uzun bir zaman geciktirmiştir. Neticede ümmetin yeni ideolojik sorunlarla uğraşması bir hayli gecikme ile başlayacak, bu da kendisine çok pahalıya malolacaktır. 20. yüzyılla birlikte modernitenin gücünü ulaştıramadığı fazla bir yerin kalmadığı İslâm dünyasındaki başarısı, onun çok güçlü olmasının yanında İslâm ümmetinin kendi iç dinamizmini, diğer bir ifade ile kendisini yeniden üretme gücünü de büyük oranda yitirmesinden ötürü olduğu söylenebilir. Fakat bu, ister ümmetin alimleri, isterse yeni sözcüler –Aydınlar– tarafından olsun dinamik bir şekilde araştırılacak, genelde tüm İslâm coğrafyasında kendisini ifade edecektir.

Meselenin askerî terminolojiye dökülerek çözümler araştırılması yeni modern orduların ve modern eğitim kurumlarının kurulmasını mecburi hale getirirken, Müslümanlar'ın iki

önemli geleneksel kavramının toplumsal işlevini de değiştirmiştir; bunlardan biri *cihad*, diğeri ise *medrese*dir.

Elbette Müslümanlar da birçok topluluklar gibi uzun süren tarihleri içinde oldukça zor, sıkıntılı ve zaferin yanında mağlubiyetlerin de olduğu dönemler yaşamışlardır. Batı'dan gelen ve yüzelli yıldan fazla süren Haçlı savaşları ile az uğraşılmamıştır. Yine benzer bir şekilde Doğu'dan gelen Moğol istilası ile her şeyin yıkılıp yok edildiğine, kesilen başlardan piramitler yapıldığına şahit olunmuştur. Bunlara benzer muazzam sorunlarla karşılaşmışlardı. Fakat her defasında mağlubiyetlerinin sebebini kendilerinde ve yaptıklarında arayarak derlenip toparlanmış, yaralarını sarmış ve güvenlerini yitirmeden Allah'a yönelmiş, yollarına devam etmişlerdir. Oysa modernitenin gücü İslâm dünyasının sınırlarına ulaştığında, Müslümanlar bütün tarihleri boyunca hiç düşünmedikleri bir şeyi yapmaya kalkarak, mağlubiyetlerinin sebebini hep kendilerinde bulurken, bu kez başka yerde arayacaklardır. Ve ilk defa mağlubiyetin sebebini kendi dışlarında yani dinlerinde görecek; dinlerini tartışma konusu yaparak onu suçlayacaklardır. Bunun modernitenin ilk ve büyük sersemletici sonuçlarından biri olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu güç karşısında yalnız Müslümanlar değil, dünyanın geri kalan tüm halkları da aynı şoku yaşamak zorunda kalmıştır. İlk karşılaşmadan günümüze kadar İslâm dünyası yaklaşık üç yüz yıllık bir süredir bu sersemletici güç ile uğraşmaktadır.

Bu döneme bakıldığında modernitenin sınırlardan içeri girip hâkimiyet kurmaya başlamış güçleri ile ona karşı koyma, bir cevap oluşturma çabalarını öncelikle iki gruba ayırmak mümkün:

1- Alimlerin/halkın cevabı – Modernitenin reddi (gavur icadı).

2- Münevverler/aydınların cevabı – Tarihsel mirası red (terakki'nin gerekliliği)

İkinci grubu da kendi içinde ikiye ayırmak mümkündür:

a- Bütünün değişimi talebi – Radikal tercih.

b- Bütünü iki alana ayırarak biri için değişim talebi – Muhafazakâr tercih.

### *1. Alimlerin/halkın cevabı – Modernitenin reddi (gavur icadı)*

Alimlerin hepsi olmasa bile büyük çoğunluğunun "avamla" birlikte moderniteye ve onun "nimetlerine" keskin bir tavır koyarak "gavur icatı" nitelemesi ile red ettikleri görülür. Bunun, bedeli pahalı ödenmiş bir mücadelenin (tartışmaya açık olsa bile) verdiği haklı cevap olarak taraftar bulduğunu söyleyebiliriz. Yüzyüze geldiği sıcak karşılaşmada ise geri adım atılmadığına şahit olmaktayız. İslâmî tecrübenin cihad tabanlı dinamiğini, modern güçlere karşı direnme ve karşı koyma cesaretini çok geçmeden bu insanlar ortaya koyacak, sonuçta "kaybedeceklerdir." Öte yandan modern güçlere karşı en uzun ve başarılı mücadeleyi aydınların pek yakın durmadıkları Sufi geleneğin temsilcilerinin yürüttüğünü de gözardı etmek mümkün değildir.

Alimlerin geri kalan bir kesiminin, değişimin gidişatını yavaşlatmaya ve İslâmî sınırlar içinde tutmaya çalışırken, aynı zamanda bu değişimin kaçınılmazlığını kabûl etmek, gelenek ile reformu uzlaştırmak için (J. Obert Voll, 1991: 158), çaba sarf ettikleri görülmektedir. Gösterdikleri çabaların yeni şartlarla birlikte ortaya belirleyici bir güç olarak çıkmaya başlayan aydınlar/entellektüellerin işini kolaylaştıracak, alimin farklı amaçlar için giriştiği "uzlaştırma" çabalarını, aldıkları eğitimin doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak sahici bir hedef haline getirmiş olacaklardır.

### *2. Tarihsel mirası red (terakkinin gerekliliği)*

Hüküm sürmekte olan büyük değişim ve dönüşüm karşısında kendilerini modern dünya ile mukayese ettiklerinde tüm kültürler ve bu kültürlerin insanları, kuşku götürmez bir şekilde kendilerini durağan, uyuşuk, miskin olarak görmekten kurtaramamışlardır. Modern dünyada hüküm sürmekte olan bu değişim kendisini *ilerleme* olarak tanımlayınca her toplum bunun gerekli bir "ilaç" olduğuna karar vererek mecburen "edinme" yollarını aramaya başlamış olur.

Müslüman ümmetin aydınları/entellektüellerinin ön kabûlü İslâm dünyasının geri kalmış olmasıdır. Bu geri kalmışlığın ortadan kalkması için "terakki" gerekmektedir; bu sebeple değişim, "terakki" (ne anlama geldiği üstünde düşünmeye fazla zaman olmadığından) olarak "okundu" veya "tercüme" edildi. Bu süreçle birlikte Müslüman zihinlerde kendi kültürlerinde karşılığı olmayan iki kavram, ilerilik ve gerilik kendilerine yer edinmeye başlamış olmaktadır. Bu da geleceğin yakın tarihinde derin toplumsal ayrışma ve tartışmaları doğuracaktır. Bütün aydınlar terakkiye/ilerlemeye bir araç olarak bakmışlardır; bununla, karşı karşıya kaldıkları modern güçlerle hem başedebilmek hem de toplumu içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlamışlardır. Geri kalmışlıktan kurtulma sürecinde tarihsel mirasın yardımından çok, engel teşkil edeceği genelde kabûl gördüğünden, ona karşı kuşkulu ve yer yer red edici tavırlar giderek başlar. Çünkü modern tarih anlayışının etkisinde kalan Müslüman zihinler kendi tarihlerine baktıklarında çok zaman kendini tekrar eden bir boyutsuzluk görmüşlerdir (B. F. Stowasser, 1987: 8).

İlerleme, mevcut kültür ve sahip olunan dünya görüşüne, taşıdığı içerik anlamı ve kendisine yüklenen işlev yönünden temelden yabancı ve kabûl edilebilir olmayan bu kavram, bir başka, daha üst ve daha kuşatıcı bir kavramla, *medeniyet* kavramı ile birlikte içselleştirme sürecine sokulmuştur. Bu kabûl ile birlikte elbette kaçınılmaz olarak, –ilerlemenin doğduğu kültür evreninde de aşağı yukarı aynı tartışma olmuştur ve sürmekteydi– giderek dinin bu *terakki/ilerleme*ye maniliği tartışmanın merkezine yerleşmiş olacaktı. Çünkü din, ilerlemenin yalnız bazı temel varsayımları ve taşıdığı dünya görüşü ile değil, aynı zamanda hayatın pratiğindeki tezahürleri ile de çatışıyordu. Bundan dolayı aynı hedefe aynı amaç için ve biri hariç aynı araçlarla varmak isteyen aydınlar, hariç tuttukları, üstünde anlaşamadıkları diğer "araç", yani din nedeni ile iki farklı gruba ayrılmış olurken, iki "farklı" toplum tasarımını savunan gruplar olarak günümüze kadar uzanmışlardır. İlave etmek gerekir ki, toplum tasarımları arasındaki fark-

lılık, form'un ötesine ulaşamamış, özde aynı olmuştur. Bu iki gruptan biri "laik", diğeri ise "'İslâmcı" olarak adlandırıldığından biz de kullanışlı/açıklayıcı olması yönünden zaman zaman kullanacağız. Buradan iki toplum tasarımı arasında özde bir fark bulmadığımızı belirtmeliyiz.

### *a. Bütünün değişim talebi – Radikal tercih –laikler– (Form ve içeriğin değiştirilmesi)*

Bu grup içinde yer alan aydınlar, toplumsal bütünlüğün toptan değişimini savunmuşlardır. Bu talep, nihai hedef olarak bir medeniyetten başka bir medeniyete geçmeden kuvvetlenmenin ve karşı güçle başedecek araçlara sahip olmanın mümkün olamayacağına inanmaktadır. Dolayısı ile bu grubun taleplerinde toplumun hem "form", hem de "içerik" olarak tümüyle değiştirilmesi gerektiğini hâkim kanaat olarak görmekteyiz. Böyle bir değişim talebi, aynı zamanda modern toplum tasarımının form ve içerik olarak bu tarafa aktarılarak oluşturulması isteklerinin çabuk yapılmasının aceleciliğini de taşımaktadır. Bunun mümkün olup olamayacağı hiç kuşkusuz ayrı bir konudur. Tarihten "kaçıp kurtulmayı" arzu ettiğinden geçmişi red etmektedir. Bunun sonucu olarak II. Mahmud'la başlayan ve Atatürk'e kadar uzanan tüm değişim uygulamalarında önceliğin "form"a verildiğini görmekteyiz. Şüphe yok ki, her toplumsal yapıda forma yönelik müdahaleler genel olarak toplumsal tepkilerle karşılaşmaktan kurtulamamıştır. İster Osmanlı, ister Cumhuriyet dönemlerinde olsun, forma yönelik müdahalelerin toplum tarafından desteklenmediği görülmüştür. Modernleşme süreçleri boyunca bu ilkeye bağlı kalarak ilerleme/kalkınma politikaları uygulamaya çalışan tüm kadrolar fazla başarılı olamamış ve seçimle iktidar aygıtını terk etmek zorunda kalmışlardır. Burada ilave edilmesi gereken bir husus da Mısır'da modernitenin aktarımına ilişkindir. Mehmet Ali Paşa'nın modernleşme hareketlerinde önceliği "içerik"e verdiğini görmekteyiz. Bu nedenle ilk modernleşmenin Osmanlı'da "form"a müdahale ile (II. Mahmut) başlarken, Mısır'da "içerik" üstünde yoğunlaştırılmış olması gü-

nümüz için de oldukça zengin ve karşılaştırma imkânları veren tecrübeler olarak durmaktadır. Kanımızca iki coğrafyanın Müslümanı da; biri muhafaza ettiği entarisi ve fesi içinde, diğeri de değiştirdiği kruvaze ceketi ve şapkası içinde sekülerleşmekten kurtulamadı.

### *b. Toplumsal bütünü iki alana ayırarak biri için değişim talebi –Muhafazakâr tercih (İslâmcılar)– (Form'un korunması içeriğin değiştirilmesi)*

Günümüzdeki İslâmî mücadelenin belirlenmesinde büyük oranda payı olduğuna inanılan bu mirasın, hedef ve araçların büyük çoğunluğunda birinci gruptan farklılık göstermediğini vurgulamaya çalıştık. O halde bu grubu oluşturan aydınların, karşılarındaki modern dünyaya cevap oluşturmaya çalışırken meseleyi nasıl ortaya koydukları önem kazanmaktadır. Çünkü Müslümanlar'ın kaderi açısından can alıcı nokta, bu grup eliyle İslâm'ın modern güçlerle, değerlerle diğer bir ifade ile modernite ile somut şekilde karşı karşıya getirilmesidir. Çünkü şimdiye kadar modernite ile, başka bir anlatımla Batılı seküler entellektüel kültür ile yakın bağları olan tek dinî kültür Hıristiyanlık olmuştur (W. M. Watt, 1991: 131).

Bu grubun diğeri ile paylaştığı hedefe ulaşmakta modern toplumun bütünlüğünü *iki-alana* ayırarak; geri olduğumuzu, fakat dinin terakkiye/ilerlemeye mani olmadığını sürekli olarak ispata çalışmıştır. Bir çıkış ve çözüm yolu olmak üzere ayırdığı *iki-alandan* birisi fen/teknoloji (maddi) diğeri ise ahlâk/kültür (manevi) alandır. Bu alan ayrımı yapılırken her alanın bir diğerinden özerk olduğu a priori olarak kabûl edilmiş, varsayılmıştır. Dolayısı ile şimdi yapılması gereken modern dünyanın fen/teknolojisini alırken ahlâk/kültürünü Müslüman dünyanın gümrük kapılarında tutmak olacaktır. Bu grup her halükârda "form"u muhafaza etmenin İslâmî olmaya yeteceğini varsaydığından içerik üstünde yapılabilecek değişikliklere fazla önem atfetmediği gibi, üstelik içeriğin değişimi talebinde bulunmuştur. Alan ayrımı yaptığından dolayı bu parçalardan birinin bir başka kültür evrenindeki (paradigma) ile değiştirile-

bileceğinin herhangi bir mesele doğurmayacağı varsayım olarak kabûl edilmiştir.

Mevcut hayat alanının –veya gerçekliğin– özerk parçalara ayrıştırılması elbette insanın fıtri yapısı ile ilgilidir ve kadim zamanlardan gelen sapmaların da sebebidir. Fakat diğer taraftan da mevcut hayat alanının, diğer bir ifade ile "varlık"ın *düalist* algılanışı/gerçekliğin ikiye bölünmesi, tarih boyunca birçok meselenin çözümünde veya aşılmasında izlenebilecek bir "yol" olarak görülmüştür. Yalnız çözüm gibi görünen bu süreçte gerçekliğin düalist kavranışı ve kavramsallaştırımı zorunlu olarak kendisi ile birlikte seküler ve profan bir düşüncenin doğuşuna, meşrûiyet kazanmasına ve yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Meşrûiyetin sağlanması için gerekli olan dinin rasyonel, yani "gerekçelendirilen" yorumu, ister istemez, "maddi" olana öncelik verilmesini zorunluluk olarak gösterecektir. Meselenin çözümünde zihinsel bir kolaylık getiren bu sürecin giderek yeni bölünmüş ve yeniden bölünecek alanlar meydana getirmesi engellenemez. Bu akış içinde hayat, sayılamayacak kadar çok sayıda özerk alanlara ayrılmış olur. Bunun en dikkate değer örneği modern dünya görüşünün belirleyici özü olan Batı'daki "İsa'nın hakkı-Kayzer'in hakkı" olarak dile getirilen ifadesidir. Fakat biz buna Doğu-Batı, şimdilerdeki moda ifadeyle, Kuzey-Güney, toplumsal alan-özel alan, siyasal toplum-sivil toplumu da ilave etmek istiyoruz.

*İki-alan*, özelliği dolayısı ile bölünme üzerine kurulu bir toplumsal yapı ve siyasal kültür meydana getirmek zorundadır. Netice olarak dinin de toplumsal hayatın bütünlüğünü terk ederek kendisi için, kendine has özerk bir alan oluşturması mecburi olur; hattâ iktidar veya toplum tarafından talep edilir. Bu bölünme sonucu oluşan her alan, kendisini bağımsız olarak ya da kendine has bağımsızlık/özerklik kazanımı doğrultusunda yeniden üretme potansiyeline/özelliğine zorunlu olarak ulaşacaktır. Çünkü "bölünmüş alanlar" varlıklarını ancak bu şekilde modernitenin dinamik süreçlerinde sürdürebilirler. Dolayısı ile toplumsal alanda, ekonomi, sosyal, siyasal, bilimsel, dinî vs. gibi faaliyetlerin özerk alanlarının oluşması zorunlu

hale gelmiş olur. Oysa bu parçaların koptuğu bütünün kendisini topyekûn üretme potansiyelini/özelliğini daha önce din sağlamaktaydı. Dolayısı ile neticede parçalanmış alanların bileşkesi durumundaki insan bütün çabalarına rağmen "bütün" olmayı bir türlü başaramaz.

*İki-alan* ayrımının seküler bir sürecin başlangıcı olduğunu ve hayatı mecburi parçalara ayırdığını yaşayarak tecrübe etmekteyiz. Şimdi bu ikinci (İslâmcı) grubun bu *iki-alan* ayrımı yapmasından sonra, parçalanmış içerikte (alan ayrımının sonucu) değişiklik ve yeni bir yapılanmayı sağlamak üzere iki talebi olacaktır.

a. Kur'an ve Sünnet'e dönmek,

b. İçtihad kapısının açılması.

Birinci grup (laikler) tarihi red ederken ikinci grup için tarih, terakkinin/ilerlemenin hızlı dönüşümler yaşayan dünyasında kullanışsız duruma düşmüştür. İslâm'ın en azından onbir yüzyılık bilgi, tecrübe birikimi birdenbire yetersiz ve anlamsız hale gelmiştir. Bu nedenle ikinci grupta, dinin tarihte yaşanan geleneksel dediğimiz tecrübesini aşmak ister. Çünkü içtihat kapısı açık olsa bile, bu miras, var olduğu sürece bize modern güçlerin sahip olduğu imkân ve araçların elde edilmesine büyük oranda engel olmaktadır. Yüzyılları aşan bir dinî tecrübenin, açıkça başka kültür evreninde vücut bulan ve gelişen imkân ve araçlarla birlikte gelen yeni hedeflere karşı çıkacağı açıktır. Bu miras, modernitenin süfle ettiği ilerleme ve gelişme fikrini kabûl edemezdi. Öte yandan Kur'an ve Sünnet'e dönüş istekleri aslında modernite ile boy ölçüşebilmenin imkân ve araçlarına kavuşma özlemi taşımaktadır. Bu dönüş aynı zamanda ümmetin rasyonel yeniden organizasyonuna imkân ve açılım sağlayacağı umulan bir arayıştır.

Öte yandan İslâm'daki içtihad yolunun araçsallığı nedeni ile esnek ve dinamikliği, zamanın şartlarına, sosyal ve politik değişimlerine göre kendi içinden şekillendirilip ya da yeniden yorumlanabilirliği üstünde genel bir kabûlün mevcut olduğunu söylemek mümkündür. İlk bakışta masum ve kabûl edilebilir gibi görünen bu anlayış ve yaklaşımın, yakından

bakıldığında gerçekte oldukça reformist bir içeriğe sahip olduğu görülür. Fakat zamanın değişiminin getirdiği sonuçlara göre İslâm'ın yeniden yorumlanabilirliğine ilişkin kabûl, bu grup için tepki doğurmayacak bir "serbest hareket alanı" sağlayacağı açıktır. Mevcut geriliğin sebebi din olmadığından, gerekli ilerlemenin de engeli olması düşünülemeyeceği için, dinin tarihteki yetersiz uygulama ve oluşmuş gelenek ve hurafelerden arındırılması için böyle bir serbest hareket alanına ihtiyaç olacağı kaçınılmazdır. Bu serbest alan, aydınların zihinlerinde oluşmaya başlayan İslâm ütopyasının (İslâmî proje) oluşumunda da alimlerin katkısının, müdahalesinin önlenmesini sağlamıştır. Onlar, tarihte/geçmişteki "yetersiz" uygulamalarda payları olduğu gibi, modern dünyayı da "bilmediklerinden", nelerin lazım geldiğine karar verecek durumda değildirler. Bununla beraber aydının kökeni, eğitiminin niteliği, sahip olduğu bilgi ve düşünce/muhakeme yürütme biçiminin farklılığına rağmen, İslâm tarihinde yüzyılları aşan alim geleneğini bir tarafa atarak nevzuhur bir halde kendisini onun yerine ikame etmeye girişmesi tarihin ilginç bir dönüm noktasını vurgulamaktadır. İslâm'ın yüzyıllardan beri süregelmiş ulema eliyle yapılan yorumuna, geleneği eleştirme adına karşı çıkıp mücadele etmesi dikkat çeker. İslâmî mücadele/düşüncenin günümüze kadar uzanan çizgisini, kendilerini alimlerin yerine ikame eden ve modernitenin bir ürünü olduğunu unutan İslâmcıların belirlediği açıktır. Kısa bile olsa en azından son üç yüz yılda pratiğe aktarılan İslâm, onların anlayıp yorumladığı bir "İslâm" olma özelliğini korumaktadır. Bu İslâm'ın öne çıkan özelliklerinden birisi, *muhalif* olarak tanımlanana bakarak onunla yarışmakta olduğudur. Peygamberimizin (s.a.v.) "güzel şeylerde yarışınız" hadisi ile bu yarışın birbirine karıştırılmaması gerekmektedir.

İki-alan fikrini peşinen kabûl etmiş bir zihin yapısı, seküler, dolayısı ile modern bir *bilinç yapısına* sahip olduğu açıktır. Şimdi böyle bir bilinç yapısı ya da böyle bir akıl "hali" ile Kur'an ve Sünnet'e dönmenin, moderniteyi İslâmîleştirmenin ötesinde başka bir yere varması şüphelidir. İçtihad kapısı açıl-

mış olsa bile İslâmcı aydının değişime, dönüşüme uğramış bilinciyle Kur'an ve Sünnet'e dönüşün beklenen ve iddia edildiği kadar "olumlu" sonuçlar doğuracağını söylemek zordur. Dolayısı ile en azından on bir yüzyıllık tarihsel miras ve bu mirastan hiç de ayrı tutulamayacak, diğer bir ifade ile bu mirasın kendi içinde taşıdığı içtihad kapısının kapalılığı İslâm'ın modern yorumuna engel olmuştur demek mümkündür. Çünkü Müslümanlar'ın üç yüz yıldan beri sahip oldukları sorunlar kendi paradigmasının oluşturduğu sorunlardan çok, modern dönemin mirasıdır; içtihad bu mirasın içselleştirimi olacaktı.

İslâmcıların yürütüğü mücadelenin belirleyici özelliği şüphe yok ki, onların forma atfettikleri duyarlık ve önemdir. Bu duyarlık, formun mutlak muhafazası çabaları yanında içeriğin değişimine yöneliktir. Bu anlayışın toplumsal düzeydeki tezahürü Abdulhamid'den başlayarak Turgut Özal'a uzanmaktadır. Göze çarpan gayretin altında "form"un içinde, diğer bir sözle din/gelenek bağlamı içinde kalarak bilim/teknolojiye sahip olma arzusu vardır. Böylece kendi geleneksel kültürleri içinde Müslümanlar'ın "diğerlerine" benzemeyecekleri varsayılmıştır. İslâmî hareketin önde gelen liderlerinden Cemaleddin Efgani, İslâm tarihinin statikliğine verilecek cevabın siyasal olması gerektiğini savunurken, Muhammed Abduh, Batı'nın teknolojik ve ekonomik ilerleme fikrini, M. Ali Paşa'nın modernleşme yoluna uygun olarak, toplumun mevcut geleneksel değerleri içine oturtmaya veya sentez yapmaya çalışmıştır. Bu anlayışın sonucu olarak kapitalizme bu kadar yakın durmanın tarihsel temelleri oluşturulmaya çalışılmıştır. İhvan-ı Müslimin'in ekonomik büyümeye ve güçlenmeye duyduğu sonsuz iştah ve İslâm'ı bu yöne doğru zorlayıcı yorumu hiç kuşkusuz M. Abduh'un başlattığı bir geleneğin etkileriyledir. Öte yandan, zaten kapitalizmin sentezlenmesi ekonomik büyüme için gerekli ve zorunlu görülmektedir, İslâm dünyasında (B. F. Stowasser, 1987: 89). Büyüme arzusunun neticede millî ekonomilerin ve endüstrilerin inşâ ve gelişmesine katkısı olduğu inkâr edilemez.

## III

Şüphe yok ki, İslâm dünyasının başından geçen modern güçlere karşı yürüttüğü süreçle kazandığı tecrübe bir kenara atılarak İslâmî mücadele/düşünceyi anlamak mümkün değildir. Yine aynı şekilde oluşturulan muhalif söylemin ve pratikte yürütülen İslâmî mücadele/düşüncenin şekillenişinde olduğu kadar; bu mücadelenin geleceğe ilişkin olarak belirlediği ve ulaşmak istediği hedefler de yine büyük oranda bu dönemin belirlediği olgulardır. Bundan dolayı, günümüzde modernitenin kendi içinde uğradığı yapısal dönüşümün yanında modernitenin öncelikle içeriğini belirlediği kavramlarla modern projeye bir cevap oluşturmak mümkün görülmediği gibi, üç yüz yıla ulaşan bu mücadelenin vücut verdiği tarihsel miras, yeni bir cevabın oluşmasına engel teşkil etmektedir. Benzeri görülmemiş özelliklerin oluşturduğu krizle veya modern güçlerle karşılaşan Müslüman ümmet dünya ölçeğinde hesaplaşmak zorunda kalırken, İslâmcı aydınların kurtuluş olarak bu güçlerin elindeki araçların tümüne sahip olmayı önerdiklerine, böyle olması gerektiğine karar verdiklerine önceki kısımlarda değinmeye çalışmıştık. Bu yeni güce karşı verilecek mücadeleye yardımcı olacak araçlara sahip olma istekleri bağımsızlık ve özgürlüğün kazanılmasının sağlanması içindir. Fakat diğer taraftan da, kanımıza göre, kendisine aynı silahlarla karşı çıkılması, kendi rasyonelliği ve güç diyalektiği içinde modernitenin de arzu ettiği bir yoldu. Uzun tarih süreci içinde görülmüş olduğu gibi, modern güçlere karşı dünyanın hiçbir coğrafyasında modern ordu kavramı ile şekillenmiş askerî güçlerle başarı kazanılamamıştır. (Japonlar'ın 1905 galibiyetinde Ruslar'ın hiç kuşkusuz modernleşen, ama otantik olarak modern bir güç olduğu anlamına gelmez.) Özünde moderni te içermeyen iki direnme, uzun soluklu mücadele ile bu güçleri sersemletirken, bu durum aydınların ilgisini çekmez. Afrika'da 17. yüzyıldan beri yürütülen Sufi kaynaklı, kendisine özgü bir mücadele ve savaş *konsepti* taşıyan hareket ile Mahatma Gandi'nin Hindistan'daki hareketi, modernitenin anlamak-

ta pek muktedir olamadığı bir mantık örgüsüne sahip olmaları nedeni ile anmaya değerdir.

Çünkü modernite için bu olay askerî değildir; kendi kökleri Aydınlanma'ya dayandığından bir zihniyet meselesidir ve kültür boyutlu olmuştur.* Fakat iş böyle anlaşılmadığından dolayı, öncelik fen/teknolojiye verilmiştir. Dolayısı ile mesele çok geçmeden oluşturulan "medeniyet" kavramı ile birlikte iki medeniyetin yarışı haline dönüşmüştür. Medeniyet kavramının amorf özelliği ve kendilerini ezik gören Müslümanlar için "İslâm medeniyeti" kabûl görmeyecek bir çağrışım taşımıyordu. Aydınlar bundan sonra İslâm medeniyetinin "eksik" tarafları ile Müslümanın uzun zamanlardan beri gavura karşı kırılmış onurunu "fen/teknik"le tamire çalışırken, İslâm da medeniyet ile birlikte günümüze kadar süren bir yarış içine sokulmuş olmaktadır; buna, yarıştırılan İslâm veya "yarışmacı İslâm" demek mümkündür.

Yarıştırılan İslâm ya da "yarışmacı İslâm", muhalifin sahip olduğu araçlar ve yöntemlerle yine onun seçtiği ve onun tanımladığı zeminlerde mücadele etmektir. Dolayısı ile bu tanım gereği Müslüman, mücadelesini her zaman muhalifin kendisi, diğer bir ifade ile onun paradigması belirleyecektir. Neticede Müslüman, mücadelesini, karşısındakine bakarak ve muhalifin "alanında" kalarak tanımlayacağı için edilgenlikten kurtulamayacaktır. Bu İslâmî anlayışın dikkat çeken belirgin özelliği, karşı çıktığı güce bakarak sahip olduğu "projeyi" tanımlama ve inşâ etmeye çalışmasıdır. Önce de değinmeye çalıştığımız gibi muhalifin silahlarına sahip olmak istediği için Kartezyen geleneği çağrıştırır biçimde iki alan; "maddi alan" (fen/teknik) ve "manevi alan" (maneviyat/kültür) ayrımı yaparak bu arzusunu gerçekleştirmiş, ama bu arada da "manevi" alanın zarar gör-

(*) "Toplum", "Kültür" ve "Medeniyet" kavramları hemen hemen birlikte ve modern zamanların başından itibaren oluşmaya ve kullanılmaya başlarlar. Varsayalım ki "kültür" kelimesine bugün sahip değiliz; o zaman biz "ulusal kültürler"den bahsedemeyecektik. Büyük bir ihtimalle bunu din ya da ona ait bir kavramla açıklamaya çalışacaktık. Dolayısı ile "kültür"le, ulusal "olanın" kendisine ait tanımına katkıda bulunulmaktadır. Biz bunu da derdimizi anlatma boyutunda kullanıyoruz.

memesi için özel dikkat göstererek, onu yaptığı bu ayrımla koruyabileceğini sanmıştır. Modernitenin, "maddi" (fen/teknik) olarak varsaydığı bütün araçlarını kendisinin "maddi alanına" aktarırken, kalp rahatlığına olmasa bile zihin rahatlığına ulaştığı söylenebilir. Bundan sonra modernitenin maddi alanına karşı duyduğu ürkekliği yavaş yavaş üstünden atarken, manevi olarak tanımladığı alana yönelik şiddetli bir muhalefete, geleneği de yanına alarak girişmiş olur. Fakat bu süreç, savunduğu İslâm'ı giderek kendi ellerinde modernize edecektir.

Diğer taraftan manevi alana karşı mücadelesi ve yaptığı tanımlar –burada Hıristiyanlık'ın da bu alana ilişkin olarak gösterdiği tepkilerle benzerlik görülecektir– zorunlu olarak, başlangıçta iki-alan ayrımı yaptığı için, onu Batılı anlamda sağcı noktalara vardırmıştır. Oysa diğer taraftan da sabırsız bir şekilde muhalifin özde ideolojik olan maddileşmiş kurum ve yapılarını kendi bünyesine derin ve içsel bir arzu ile aktarmaya özen gösterecektir. Buna örnek, a priori kabûl edilmiş olan ilerleme/gelişme kavramları nedeni ile kapitalizme –ticaretin modern biçimi– ve onun elbette kurumlarına, araçlarına duyulan yakın ilgidir. Sosyalizme tepkisi ise, öncelikle onun forma yönelik hücumları ile kendisinin sağcılaşmış siyasî tercihlerinden şekillenmiştir. Göze çarpan bir başka nokta da "maddi alan" için sürekli bir değişim arzusu taşırken, "manevi alan" için güçlü muhalif *bilinç yapıları* oluşturarak değişmezliğin savunuculuğunu ısrarla yapmaya çalışmıştır. İzlenen bu yol ve tutum, manevi olarak varsayılan alan içindeki tüm değerlerin içsel sekülerizasyonunu birlikte getirmiştir. Bunu yaparken ve sürecin devamı içinde doğurduğu karmaşık sosyal sıkıntıları anlamlandıramamıştır.

Modern süreç, tabiatı gereği her şeyi göreceleştirdiğinden dolayı kendisini sürekli olarak değiştirip dönüştürür. Bunun neticesi olarak toplumsal yapıda meydana gelen değişim ve ürettiği sorunlara yeni teşhis ve tanım koyarken, Müslüman da her defasında İslâm'ı buna bakarak yeniden tanımlamış olur. Dolayısı ile dün İslâm'da medeniyet, ilim, hürriyet, cumhuriyet... vs. varken; bugün devlet, demokrasi, kadın hak-

ları, çevre tüm bilimsel disiplinler, iktisat, kâr, marka, tüketim, moda ve elbette sivil toplum da... vardır. Burada gözlemlenen İslâm/İslâm'da diyerek "form" korunurken, her defasında ortaya koyduğu, başkalarına ait, onlar tarafından yeniden tanımlanmış içeriktir. Fakat içeriğin bu şekilde her defasında yeniden tanımlanışı gözden kaçmaktadır. Ama muhalifin teknolojik ve bilimsel değişimler nedeni ile bunları her defasında yeniden tanımlamak mecburiyetinde olduğu da bir gerçektir. Bu süreç ve yöntem, meseleler için üretilen çözümlere yeni "İslâmî" kılıflar hazırlayarak muhalifini hep arkadan izleyen bir anlayış olarak kabûl gördü, benimsendi, savunuldu; daha önemlisi, bunun gerçekten moderniteye bir cevap olacağına inanılmış olunmasıydı.

İzlenen süreçlerde muhalifin ürettiği ve sahip olduğu her olguya, muhalife bakılarak üretilen her muhalif tanım/kavram, aynı zamanda Müslüman zihinleri de sekülarizmin gizli tuzağına düşürdü. Şimdi artık Müslüman zihin, olgular karşısında İslâmî "form"u koruyacak, fakat içeriğini de sekülerleştirmeye başlayacaktır. Sekülerleştirmenin belki de ilk ve en güçlü çeşidi olarak rastlanan bu olgu, hemen anlaşılması ve test edilmesi oldukça zor şeklidir. Son yıllarda haberleşme araçlarının yaygınlaşması ile birlikte İslâm dünyasında rasyonelleşme ve pozitivist ilkeler hayata ilişkin değerlendirmelerde belirleyiciliği üstlenmeye başlarken; ilerlemeye duyulan derin arzu ve inanç, modernitenin ticaret ve kâr anlayışının sonucu var olmuş araçlarını toplumsal hayata davet etmiştir. Sonra da form olarak İslâmî kelimesi kullanılarak seküler/modern içerikleri özümsenmiştir. İslâmî banka, İslâmî borsa, İslâmî hisse senedi, Müslüman işadamları, İslâm kredisi... vs.

Modern dönemle birlikte Batı'da nasıl ta başlangıçtan itibaren din ile ekonomi karşı karşıya geldiyse ve biri dünya hayatını, diğeri ahiret hayatını temsil eden iki dünya haline dönüşmüş (Fernand Braudel, 1991: 157), bir durum sözkonusu olmuşsa, İslâm da bir süreden beri ikiye bölünen gerçeklik içinde ekonomi ile yüzyüze gelecek bir sürece sokulmuştur. Fakat bu demek değildir ki –uzmanların engin hoşgörüsüne sığınarak–

İslâm, insanın geçimi için bir mecburiyet olan "ekonomik faaliyeti" göz ardı etmektedir; tersine onu *rızık* kavramı içinde anlamlandırmayı tercih etmiştir. Ekonomiye dönük ihtiyacın *rızık* olarak tanımlanmış olması nedeni ile, rızkın maddi karşılığı olacak her şey aşkın bir değere içkin olmaktadır. Sekülerlik *varlık* ile *değer*'i birbirinden ayırdığı için modernite kendi dönemi ile birlikte var olan ticaretin "kâr" anlayışını yeniden tanımlamıştır demek mümkündür. J. Fekete'nin de vurguladığı gibi modernitenin "değer teorileri" oluşturma girişimlerine ilk kez ekonomi alanında başlamış olması ilgi çekicidir. Bu, dinlerin getirdiği dünya görüşünün dışında ilk kez olmaktaydı (John Fekete, 1987: 4).

Mevcut hayat alanının ikiye ayrılması, diğer bir anlatımla ve belki de en doğru bir ifade ile bütünlüğü/gerçekliği, *düalist* kavrayışımız sebebi ile parçalamış olmamıza açıklayıcı bir örnek vermek istiyorum. Müslüman bir kardeşimiz, sabahları kadınların, öğleden sonra da erkeklerin ziyaretine açık bir hayvanat bahçesinin böyle gezilmesinin –mahrem, namahrem bağlamında– pek doğru olmadığını, bunun yerine kadınlar ve erkekler için ayrı ayrı hayvanat bahçelerinin inşâ edilmesi gerektiğini teklif etmişti.. (Bu uzak bir İslâm ülkesinde şeriat dersi okutan bir sorumlu profesörün teklifidir.) Şimdi burada kardeşimizin teklifi mahremlik bağlamında düşünülmüş olmasına rağmen; olay kadın ve erkeği birbirinden ayırmak isteği değildir; aksine bu istek bir sonuç olarak –belirleyici değil, belirlenen olarak– tezahür etmektedir diyebiliriz. Çünkü zihinsel olarak "mahrem-namahrem" ilişkisini mekânın monolitik yapısında kavramakta zorluk çektiğinden dolayı, mekânı "bölerek" bu ilkeyi uygulama sürecine sokmaya çalışmaktadır. Olayın bu şekildeki rasyonelleştirimi sonucunda, kadın bir alana-erkek bir alana, maddi bir alana-manevi bir alana, sonuçta Hıristiyanlık'ın başına geldiği gibi, din İsa'ya, yönetim Kayzer'e ait kılınabilir.

İçinde yaşadığımız süreçte iki olgu dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi, artık Müslümanlar'ın da modernitenin dinamik süreçleri içine gönüllü ve aktif olarak katılmaları. İkinci husus

da modernitenin artık kendisini yeniden üreten dinamik bir sürece girmesiyle tepeden inmeciliğin sonunun gelmiş olması. Bu iki nitel değişimle birlikte bütün modernleşmekte olan toplumlarda, aynı işlevle, modernleştirmekle yükümlü devletin de sahneden çekildiği gözlemlenmektedir. Fakat bu çekilişe ters yönde bir başka gücün, medyanın sahneye tam gücüyle girdiğini görmek mümkün. Bununla devlet artık modernleştirici, yani baskıcı rolünden vazgeçerek alanını –nicel olarak– daraltmaktadır; bunun sonucu da "özgürlük alanları"nın görece genişlemesi olgusudur. İkincisi ise devletin bıraktığı rolü bir modernleştirici güç olarak media'nın almasıdır. Bundan dolayı Müslümanlar bir yönüyle tehlikeli ve "muhalifi olmayan" bir alana atılmış durumdadırlar. Modernitenin dinamik süreçlerine katılmaya başlayan Müslümanlar'ın farklı ya da muhalif söylemlerin sözcülüğünü farkına varmadan yapmayı "özgürlük" olarak algılamaları kendi içinde bir tehlike taşımaktadır: Bu da, modern bağlam içinde kalarak "muhalif" söylem üretmektir.

## IV

Allah'ın birliğine, tevhide inanmanın kaçınılmaz izdüşümü olan hayatın birliği Müslümanlar'ın modernite ile karşılaşmasıyla açıktan saldırıya uğramıştır. Toplumsal hayatın bütünü ile Müslümanın hayat evreni, hiç olmadığı kadar çelişkiler ve bölünmelerle dolmuştur. Bunun uzun tarih süreci içinde Müslümanlar için derin, kapsamlı ve ideallerinde ahireti unutarak sadece "bugünü" düşünmelerine sebep olan sersemletici bir tecrübe olduğu söylenebilir. Kuşkusuz bu tecrübe sadece Batı'nın askerî gücü ve teknolojik üstünlüğü ile karşı karşıya gelinmekle oluşmadı. Aynı farklı tarihsel tecrübelerin değişik formlarla üretip kullandığı modernitenin seküler değerleri ve amaçları ile de karşı karşıya gelinerek kazanıldı. Bugün de yeni zuhur eden iletişim, sağlık, eğitim vs. gibi kurumlar tarafından Müslüman dünyanın bütün sakinleri durmak bilmez bir şekilde sekülarize edilerek şekillendirilmektedir.

Elbette bu saldırı ve onu bu kadar etkili kılan düşüncenin kendisinden önce, o kültürün (paradigmanın) oluşturup ortaya çıkardığı teknolojik araçlar gelmektedir. Modernleşmek isteyen bütün toplumlar ve bu teknolojik araçlara duyulan özlemin sonucu olarak, o araçlara ilişkin bilgilere de sahip olmak istediklerinden sömürgecilik kendisini bu toplumsal yapılar içinde ilerleme/kalkınma olarak devam ettirdi. Bu zorunluluğun neticesi olarak modernitenin tanımladığı yüksek öğretim kavramı ile kendi ülkelerinde "yerli" kültür ve değerler üretme ümidi içinde üniversitelerin kurulması, sonuçta Gutenberg ile birlikte endüstriyel hale dönüştürülmüş modern "bilgi"yi kötü bir şekilde kopya etmenin ötesine geçemedi. Öte yandan uzun bir tarihsel tecrübenin de tartışmaya gerekçe bırakmadığı trajik bir gözlem olarak modernitenin idealleri, uymuş olsa bile uzun süre geleneksel kalıplar içinde istenildiği gibi kalamamaktadır. Çünkü bilimin kökten ve dönüştürücü bir güç olduğu artık anlaşılmıştır (J. M. Roberts, 1985: 44).

Modern dünyada İslâmî bir anlam arayışının bilimle mi, yoksa bilim olmaksızın mı olabileceği –bunun alternatifi İslâmî bilim değildir– gibi eski bir tartışmayı şimdilik bir kenara bırakarak; bu anlam arayışının acaba "tek varlık" haline gelmiş dünyada farklı bir gelecek arayışı demek olup olmayacağını tartışmanın zamanı gelmiştir kanımızca. Böyle bir arayış isteğinin ve olabilirliğinin araştırılmasının teslimiyeti red ediş anlamına geleceğini vurgulamak gerekmektedir. Fakat diğer taraftan da Habib Chatty'nin hatırlattığı gibi, kompüter biliminin, uyduların, uzay mekiklerinin ve tele-konferansların yapıldığı bir dünyada farklı bir gelecek arayışının olamayacağını (B.F. Stowasser, 1987: 22), kabûl ederek teslim olmak ve bu "nimetlerden" faydalanmaya devam etmek de mümkündür.

Şüphe yok ki, böyle bir arayış veya bunun doğuracağı yeni bir söylem, bizi farklı bir gelecek tasavvuruna yöneltecektir. Bu ise anakronistik bir tavır olarak eleştiriye uğrasa bile modernitenin doğasının zorunlu bir sonucu olduğuna inandığımız sebeplerden dolayı onun "nimetleri"nin red edilmesinden başka bir seçeneğimizin olmadığı hususunda ısrara götürmekte-

dir. Eğer din bulunduğu kabın şeklini almaktan çok, ona şekil veren bir olgu olarak algılanıyorsa, onun da toplumsal dokuyu kendi amacı doğrultusunda oluşturmak isteyeceği kaçınılmazdır. Eğer arayışımızın temelinde mevcut olanla dinî söylemin herhangi bir düzlemde yakalanabilecek sentezi aranmıyorsa –bilinçaltında bile olsa böyle bir arayışın kanaatimize göre bizi İslâm'ın Protestanlaştırımına götüreceği kaçınılmazdır– bunun bizi modern dünya ile mekânsal olmayan mecburi bir ayrışma, diğer bir ifade ile kopuşla yüzyüze getirmesi mukadder gözükmektedir.

Bu ayrışmayı gerektiren sebepleri sonraya bırakarak muhalif söylemimizin oluşumunun başlangıcında iki grubun da –aydınlar grubunun– üstünde mutabık olduğu, tartışma doğurmadan aldıkları ve içten bir duygu ile benimsedikleri "medeniyet" kavramına değinmekte fayda görünmektedir. İster yeni bir "form" ve "içeriğe" ulaşmak isteyen ve bunun için de radikal talepte bulunan II. Mahmut-Atatürk çizgisi, isterse "formu" muhafaza etmenin İslâmî olanı sağlayabileceğine inanarak muhafazakâr talepte bulunan II. Abdülhamit-Turgut Özal çizgisi olsun; "medeniyet" kavramı, iki grubun da paylaştıkları amaç için hayatî bir işlev görmüş, İslâm'ın yarıştırılmasının meşrûlaştırımını sağlamış ve hepsinden de önemlisi ümmetten gelecek tepkilere karşı mas edici görev yüklenmiştir. Amorf tanımı, genişletilebilinecek kapsamı yüzünden de her şeyin içine konulabileceği bir "ambar" görevi yüklenmiştir. Dolayısı ile başka paradigmaların tüm ürünlerini "medeni" olma adına bu ambara koymak mümkün olmuştur.

Öte yandan bu kadar içten bir arzu ve kolaylaştırıcı bir araç olarak benimsenen medeniyeti iki grubun da farklı temellerde meşrûlaştırmaya çalıştıkları görülmektedir. Kavramın form olarak oldukça geleneksel bir alandan devşirilmiş olmasına rağmen, yine de meşrûlaştırımına da ihtiyaç duyulmuştur. Birinci grup, radikal tercihine uygun olarak ona ait olmak gerektiğini savunurken, medeniyetin evrensel olduğu varsayımını cimri bir titizlikle sahiplenmiştir. Modern dönemde Fransız Devrimi ile birlikte Aydınlanma'nın ideallerinin giderek evren-

sel oldukları iddiasıyla savunulması, bu grupta yankı bulduğu görülmektedir. Bu önkabûl, insanları, yeni doğmakta olan değerlerin, uzakta olmuş olsalar bile, hemen sahibi kılıvermiştir.

İkinci grup –İslâmcılar– bu medeniyetin, ayırdığı iki alandan birine, maddi olanına, ilim/fenine sahip çıkarak kendi tarafına aktarmak isterken, meşrûlaştırımını –yabancı olana karşı taşıdığı o engin duyarlılığı nedeni ile– yine kendi tarihine dönerek yapmaya çalıştığı görülmektedir. Bu da Batı medeniyetinin çok şeyini İslâm'dan aldığı veya İslâm'a çok şey borçlu olduğudur. Dolayısı ile şimdi Müslümanlar da bu eski hesaba karşılık olarak Batı'dan ihtiyaçları olanı alabilirlerdi; sonuçta bu bir "karagün" meselesiydi. Zaten aydınlar da bir süreden beri medeniyetlerin birbirlerinden etkilendiklerine dair tezler üstünde çalışmaktaydılar. Hiç kuşku yok ki, Batı'nın İslâm'dan çok etkilendiği, faydalandığı doğruydu; zaten Batılı birçok tarihçi tarafından da bu durum sık sık dile getirilerek övülmüştür. Fakat işin bu kadar yalın ve kolay olmadığı açıktır.

İster Afrika açıklarından yelken açarak Sicilya'ya oradan da dörtnala giden Romalı atlıların sırtında; ister Akdeniz'le Okyanus'a komşuluk eden coğrafyanın görkemli kütüphanelerinden buz tutmuş dorukları dağcı heybelerinde aşarak; isterse gezgin bilgelerin zihinlerinde konuk olarak Rönesans ve reformasyonun topraklarına varmış olsun: Bilgi bir kez bir paradigmadan alınıp başka bir paradigmada (seküler paradigma) kullanılmaya başlandığında artık o ilk kaynağına ait kalamaz. Tümüyle değişmiştir; başka bir içerik anlamı ve başka bir işlevle yüklenmiş yeni yapılar da yerini almış olur. Bu bilgi girdiği tüm kimyasal tepkimelerde onu hızlandırdığı halde, sonuçta değişmeden kalan bir katalizör olamayacaktır. Dolayısı ile oluşmasında İslâm düşüncesinin katkısı olsa bile –ki öyle olduğuna inanıyoruz– bu modern bilim/teknoloji ve düşüncenin İslâm'a uygunluğu anlamına gelmez. Bu yalnız İslâm'a değil, Hint ve Güney Amerika'nın geleneğine de uygun düşmemektedir. Fakat bununla çok zaman söylenmek istenen gizli bir isteğin varlığından da söz etmek kanımızca mümkündür. O da şudur; Batı'nın sahip olduğu çok şey aslında özgün hali ile İslâm'dan alınmıştır. Müslümanlar

birçok sebeplerden dolayı bir son adımı atamamış, ilim/teknolojik devrime geçememişlerdi. Siz ister buna tarihin "ilerleme" eksenli okunuşu olarak, "tarihselcilik" (kadercilik), isterse evrimcilik diyebilirsiniz.

Tekrar medeniyet kavramına dönersek, kavramın, kendisinin ait olduğu kültür dünyasında 1775'lerden itibaren ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Başlangıçta adab/muaşeret/gündelik olana uymak olarak tanımlanması, kenti kuran burjuva sınıfının yeni üretmeye başladığı modern dediğimiz değerlerine uymak olarak anlaşılır. Bununla beraber özellikle Avrupa dışında "ilkel", "primitif" olarak tanımlanan insanların karşıtı olan bir anlam taşır. Tıpkı eski Grekler'in kendi dışında kalan tüm insanları barbar olarak adlandırdıkları gibi. Kavram sadece Avrupalı/modern olmanın diğer tüm "yerliler" karşısındaki üstünlüğünü vurgulamamakta, aynı zamanda modernitenin rasyonelliğinin/pozitivizmin diğer kültürlerden üstünlüğünü de çağrıştırmaktadır. Dolayısı ile modern olmak medeni olmak anlamına gelirken, Avrupa da bunun merkezi olma konumuna geçmiş olur. Bu geçiş sürecinin ilk ve belki de anmaya değer en önemli zihinsel değişim ifadesi Avrupa fikrinin Hıristiyanlıktan ortaya çıkartılmasıdır. Bu zamana kadar çizilen bütün haritalarda Kudüs, Hıristiyanlık'ın kurucusu Hz. İsa'nın dinini öğrettiği ve öldüğü bu yer, dünyanın merkezi olarak gösterilmekteydi. Fakat şimdi bu yeni dönemle birlikte çizilen yeni haritaların merkezinde artık Avrupa bulunmaktadır (B.F. Stowasser, 1987: 22). Şimdi artık modern olanın, medeni olanın ve dünyanın merkezi Avrupa'dır. Modernite kendisinin diğer ismini medeniyet koyar. Giderek kültürel değişimin temel aracı, insanın tanımlanmasında önemli bir kavram, dinamikliği çağrıştırıcı ve en önemlisi geçmiş tarihi anlamada anahtar rol üstlenir. Kavram kök olarak Batı'da şehir (city)/kent anlamından türetilmiş olduğu için, iki grup aydınımız tarafından aynı yol izlenerek medeniyet kavramının üretildiğini görmekteyiz.

Arapçadaki m.d.n. "şehre gelmek; bir yerde iskân etmek" anlamına geldiğinden *civilisation*'a karşılık arandığında (Tuncer Baykara, 1992: 31), bu yol izlenerek *Medine*'den *medeniyet* tü-

retilmiştir. Fakat iş bununla bitmemektedir: Çünkü türetilen kavram tümüyle dine ait bir kavram özelliğine sahiptir. Diğer bir ifade ile m.d.n., "din" kökünden gelmektedir dolayısı ile; din-Medine-medeniyet (Ali Bulaç, 1987), olarak ortaya çıkarken, temelde belli bir yaşama biçimine vurgu yapmaktadır. *Dinin mekânsal tezahürü* Medine'dir, bu nedenle de kavram dine ait olduğundan, coğrafyaya bağlı değildir. İlk kez 1834 tarihinde Mustafa Reşit Efendi tarafından kullanılır. Fakat yine de bu kavramın tam karşılığı bulunamaz. Bu indirgemeci/metaforik yolla elde edilen kavram İslâmî mücadele/düşünce tarihinin kanımıza göre önemli dönemeçlerindendir.

Türetildiği kökten, ad koyduğu coğrafyadan, çağrıştırdığı olumlu imaja kadar din/İslâm "olan" ve geleneğin hiç yabancısı olmayan bu kavram, Batı'da yeni türeyen bir kavramın karşılığı olarak üretildikten sonra; formu muhafaza edilerek içeriği aydınlar tarafından başından beri sekülerliğin meyvesi olan modern bir kavramın içerik anlamı ile tıka basa doldurulmuş olur. Ait olduğu paradigma içinde de medeniyet hiçbir zaman tamamlanmış değildir, *evrimine devam etmektedir* ve giderek tarihin nihai gayesi olarak kabûl görecektir.

Medeniyet kavramı geleneksel formu ve kendisine yüklenen yeni içerik anlamını aldıktan ve *İslâm medeniyeti* şeklinde ifade edilmeye hazır hale getirildikten sonra, muhalifimiz *Garb medeniyeti* ile yarışmaya sokulmuş olur. Çünkü bu, diğerinde olanların İslâm medeniyetinde olmamasının bir eksiklik olacağı kabûl edildiğinden, onda da her şeyin mutlaka olması gerektiğindendir. Tanım başkaları tarafından yapıldığı için, eksik ve fazlalığa, izlemek durumunda olanlar karar verecek durumda değildirler zaten. Dolayısı ile *medeniyet projesine* dönüştürülerek kapalı dünya (İslâm'ın ütopyalaştırımı) haline getirilen İslâm'ın, kendisine inanmış Müslüman koşucusu bu yarışta arkada kalmaktan hiç kurtulamaz ve kurtulamayacaktır. Çünkü bu durumda, yani muhalifinin önüne geçmesi halinde muhalifini yenmek için araç olarak kullandığı "medeniyetin" bu kez amaç haline dönüşmesi mukadderdir. Böyle bir durum ise Promete'yi haklı çıkarmak olacaktır.

* * *

Medeniyet kavramının kabûlü ile beraber olduğuna inanılan ve benimsenen ilerleme/terakki, İslâmî mücadelenin/düşüncenin iki grup aydın topluluğu tarafından da tartışmasız kabûl edilmiş olur. Halk kesiminin ise bu olguya takındığı tavrın ironi ile yüklü olduğu görülür; bu, asrileşmek/maskaralaşmak vurgusu ile sık sık dile getirilmiştir. Müslüman ümmete ilerlemenin gözü ile bakan aydınlar, onda yoksulluk, sefalet ve gerilik bulurken, aynı zamanda ümmette, karşı çıktıkları muhalifin sahip olduğu benzerlikleri de aramaktadırlar. Kendine göre bir içerik anlamının yanında tarihsel/felsefi köklere sahip bu kavramın birilerini geri bulması zorunluluktur. Çünkü kendisini başka türlü tanımlama imkânına sahip değildir. Bu kavram yalnız geri kavramını değil, *kalkınma, gelişme ve refah* gibi yeni kavramları da beraberinde getirirken; toplumun güçlü ekonomik silahı olan ve kendisini sürekli test ettiği israf kavramını anlamsız kılmış veya yeni bir içerik kazandırmıştır. Ümmet kalkınma, gelişme ve dolayısı ile de ilerlemeyi hedef alan bir "iktisat" anlayışı ile öne çıkmaya başlarken; giderek çok şey ekonominin aracılığı ile anlama ve anlatılmaya çalışılacaktır. Dinin aracılığı ile varlık dünyasını anlamaya çalışma dönemi *ilerleme* ile birlikte arkeolojik bir kalıntıya dönüşmüş olur. Şimdi artık muhalif ile başedebilmek, Müslümanlar'ın ekonomik yönden güçlü olmaları gerektiği şeklinde *okunmaya* başlanmıştır. Bu "gereklilik", modernitenin finansal kurumlarına çağrı çıkartmak demektir; Müslümanlar'ın yüzyıllardan beri uzak durduğu faiz, önüne İslâmî kelimesi konan bu kurumlarda Müslüman ekonomistlerin nezaretinde aklanıp paklanarak *huzurlu kazanca* dönüştürülmeye başlanmış olacaktır. Sınıf değiştirme özlemi içindeki Müslüman aydının büyük çoğunluğu ise modernitenin *muska*ları olan kredi kartları ile dokunmatik takılmanın karşı konulmaz heyecanını tatmaya başladıkları görülecektir.

Christopher Losch'ın da vurguladığı gibi, genel kabûle göre *ilerleme* fikri Hıristiyanlık'ın "Tanrı inayeti" fikrinin seküler-

leştirilmiş bir uyarlamasını temsil etmektedir ve seküler bir din olarak görmek mümkündür. Kadim dünya çevrimsel bir tarih kavramı ile zihnini meşgûl ederken, Hıristiyanlık insanın dünyaya kovuluşundan kurtuluşuna uzanan açık seçik olarak tanımlanmış bir istikamet belirlemiştir. Bu Hıristiyani temelden dolayı tarihi bir dizi zihinsel aşamalar ile mükemmele doğru ilerleyen bir süreç olarak tahayyül etmek, Batı dünyasının kolayına gelmiştir (Christopher Losch, 1991: 41).

Öte yandan M. Eliade ilerlemeye ilişkin olarak benzer yorumu yapmaktadır: Hegel, Musevi-Hıristiyan ideolojisini ele alarak, bunu bütünlüğü içinde evrensel tarihe uygulamıştır (Mirgea Aliade, 1991: 92), demektedir. Yine 1920'lerde D. William Ralph; bugün hemen hemen herkes, ilerlemenin –en azından Ütopik şekliyle bile olsa– bir "bâtıl inanç" olduğu hususunda hemfikirdir demektedir. Her şeye rağmen ilerleme, Hıristiyanlığa ait "Millenium"un (İncil'e göre kıyametin kopmasından önceki ve Hz. İsa'nın hâkimiyetinin hüküm sürdüğü mutluluk, barış, refah dönemi) sekülerleşmiş versiyonu olarak tanımlanmaktadır. Hıristiyanlık için bile sekülerleşmiş bir kavram/ideal olan ilerlemenin İslâm ve Müslümanlar için ne anlama geldiğini bugün yeniden düşünmenin zamanı gelmiştir. Diğer yandan ilerlemeden kuşku, tüm finansal kurumların anlamsızlığı ve meşrûiyetini de gündeme getirecektir.

Anlatmaya çalıştığımız, aydınların muhalif güç için oluşturmaya çalıştığı söylemin iki önemli aracı/kavramına ilişkindi. Belki de bundan önce aydın üstüne bazı değinilerde bulunmanın faydalı olacağı kanısındayız. Bunun sonda yapılmış olması fazla önem taşımamaktadır.

Aydın/entellektüel hiç kuşkusuz varlığını modern döneme borçludur ve bu dönemin sadece sözcüsü değil, ama aynı zamanda *mimarı* da sayılmaktadır. 18. yüzyılda kilise düzeninin ve hâkimiyetinin çökmesi ile toplumda meydana gelen boşluğu dolduracak yeni çeşit bir *kılavuz* ortaya çıkar, artık insanlara karşılaştıkları sorunları nasıl çözeceklerini, neler yapmaları gerektiğini bu insanlar, *aydınlar* söylemeye başlar (Paul Johnson, 1990: 1). En azından iki yüzyıldan beri aydınların etki-

si dünyamızda giderek artmıştır. Bu seküler kılavuzların –aydınların– dünyanın şekillenmesinde anahtar rol oynadıklarını, hattâ dünyanın bir bakıma onların ellerinde günümüzdeki "haline" ulaşmış olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın tarihinde ilk kez toplumun karşılaştığı meseleleri salt kendi "aklının" (intellect) gücü ile çözebileceğini güvenle iddia etmeye başlayan bu kılavuzlar, geçmişin tüm tecrübe ve bilgeliğini işe yaramaz, safsata ve kör gelenek kabûl ederek red etmişlerdir. Onları bu kadar kendinden emin yapan, temsilcisi oldukları yeni çeşit bilginin (modern) gücüdür. Aydınlar kendilerinden öncekiler gibi –din adamları– Tanrı'nın gönderdiklerini tefsir etmek görevi üstlenmediler, aksine kendilerini Tanrı'nın yerine ikame ettiler (Paul Johnson, 1990: 4).

Aydınların modernleşme ile birlikte Batı'da olduğu gibi İslâm, Hint ve diğer dinî geleneklerin hüküm sürdüğü kültür dünyalarında da önderliği ele almış oldukları görülür. Bu yeni dönemle birlikte I. Kolakowski'nin sözleri ile modern sivil toplum üç direk üstüne kurulmuştur: para, siyasal güç ve söz; "sözü" aydınlar seküler paradigmaya sadık kalarak üretme görevini sürdürdüler. Aydınların otantik köklerinin modern toplum dışında kalanlar için yabancılığı, formda yerli tonlar taşıması nedeni ile fazla göze batmamış olsa bile uzun süre toplumda güven bulmakta zorlanmışlardır.

İslâm tarihine köken ve nitelik olarak bu kadar yabancılığına rağmen Aydın/münevver'in, son üç yüz yıldan bu yana içtihad kapısının açılmasını talep etmesi, ümmetin kendi iç dinamiklerinin doğurduğu sorunlara cevap oluşturma sebebiyle değildir. Bu sorunlar farklı bir paradigma (modern/seküler) ile karşılaşmanın neticesiydi ve içtihad talepleri de büyük oranda bu dünyanın içselleştirilmesinden dolayı gönül rahatlığına olmasa bile kafa rahatlığına ulaşmayı amaçlıyordu. Aydın modern dünya ile bazı yönlerden *barışık* yaşamak istemiştir. Kuşku yok ki, bu talepleri ile kendisini Alim'in yerine ikame etmek istediğini, sözde olmasa bile pratikte görmek mümkündür. Bunun belki de en can alıcı örneği İran'daki İslâm Devrimi sonrasında mühendis ve/veya uzmanların, mollaların işleri bitti diye medre-

selere dönmelerini istemiş olmalarıdır. Öte yandan İmam Humeyni sonrası İran'ın büyük oranda bunlar tarafından "inşâsı" yüzyıllardan beri modern dünyaya karşı olma muhalefetini yılmadan sürdüren İslâm'ı, modernite ile barıştırma gayretlerini çağrıştırmaktadır. Her şeye rağmen bugün İran'da formun korunmasının İslâmî olanı üretmeye/korumaya kafi geleceği ön kabûlü ağır basmış görünmektedir. Devrimin barışıklığa giden yolun kapısını açmayı sağlamaya yönelik şekilde oryantasyonu, en azından uzun süreden beri verilen dünya genelindeki İslâmî mücadelenin/düşüncenin ne anlama geldiği ve ümmetin bu mücadelesini nasıl kavramsallaştıracağımız hususunda yeniden düşünmek gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Çünkü daha eskilere dönersek, Pakistan'ın İslâm adına kurulması çabaları sonuçta dinin "*nasyonalize*" edilerek Müslümanlar'ın bir ulus-devlet olarak örgütlenmesi ile sonuçlanmıştır. Demek ki, bir şeyin sadece Müslümanlar'ın elleri ile inşâ edilmesi *İslâmî* olmaya kafi gelmemektedir. Bu anlamda İslâmî/tevhidî olanı inşâ etmek aynı zamanda araçların kendisi ile de zorunlu ve kaçınılmaz birliktelik içindedir. İster kavramsal düzeyde, isterse maddi düzeyde olsun, araçlar üstünde yeniden düşünmek zorunlu ve hayatî görünmektedir.

* * *

Sonuçta, modern dünyaya bir cevap oluşturmak ümidiyle önümüzde bulunan üç yüz yıllık tarihsel mirası bir kenara bırakarak yeniden düşünmeyi önermek istiyoruz. Bunun aşağıda açıklamaya çalışacağımız üç sebepten dolayı olması gerektiği kanısındayız. Fakat bu, geçmişi yok saymak amacı taşımamaktadır. Kuşkusuz "onlar bir ümmettiler gelip gittiler". Allah hepsinden razı olsun. Bütün doğruların değiştiği bir dünyada, tarihsel mirasımızın bize kazandırdığı zengin bir tecrübeyle yürüttüğümüz muhalif söylemimizi yeniden düşünelim:

a) Muhalif söylemimiz –"yarışmacı İslâm"– temel varsayımları ve izlediği yol/yöntem nedeniyle sonuçta kendisini sekülerleştirmiştir.

b) Muhalif söylemimiz bağımlı bir değişken olmaktan kur-

tulamamıştır; dolayısı ile bağımlı bir muhalefettir ve İslâm dışı güçlere karşı özgürleştirici değildir.

c) Muhalif olduğumuz modern dünya dönüşüme uğradığından, söylemimiz ve dolayısı ile ürettiğimiz cevaplar da bugünden çok dünü ve dünün mirasını çağrıştırmaktadır.

Dönüşüme uğrayan modern dünyanın bu dönemi Kur'an sûresinin vurguladığı *zararda olan asrı* giderek daha fazla çağrıştırdığı genel kabûl görmeye başlamıştır. Öte yandan Kur'an'ın bize kazandırmak istediği *idrak*le modernitenin kazandırmak istediği "idrak" üstünde yeniden düşünerek, Kur'an'ı, zararda olma ihtimali yüksek olan bir asrın idrakine söyletme alışkanlığımızı yeniden gözden geçirmek de, yeni bir başlangıç için faydalı olacaktır.

Hayatın nirengi noktalarının, evreni açıklamada kılavuzluk eden parametrelerin, varlıkla kurabileceğimiz sahih ilişki biçimlerinin, zaman ve mekâna ilişkin algılama ve kavrayış biçimlerinin belirsizleşmeye başladığı bir zaman kesitinde yaşamaktayız. Kâbe, nasıl ki bir "ev", bir ibadet "merkezi" olmanın ötesinde aynı zamanda insana, yeryüzü yuvarlağı üstünde bir "yön" duygusu kazandırmışsa; nasıl ki "ikra", "oku" emri ile birlikte aynı zamanda bir "başlangıç" bildiriyorsa, günümüzün insanı da hayatı nasıl yaşayacağı, varoluşunu gerçekleştireceği "başlangıç" ve "yön" duygusunu giderek tümden kaybetmektedir. Katılımın, üretimin, tüketimin ve tapınmanın aynı ontolojik düzeyde icra edildiği bir dünyada İslâm'ın muhatap olduğu insan tipi ile karşılaştığı sorunlar da dünden farklıdır.

Her şeyin odak noktasının kaybedildiği bir zamanda, hayatın nasıl yaşanacağı ve nasıl anlamlandırılacağı belirsizleşmiş, hayat bir taşınmaz yük haline gelmiş olur. Peygamber böyle zamanlarda hayata yeni bir başlangıç yapmak için gelir; eski Grekler'de felsefe, Tanrıların sofralarından uzak durmayı sağlayan bir yaşama biçimi (Eric Voegelin, 1987: 30), dolayısı ile bilgelik dolu bir arayış olarak ortaya çıkar. İçinde yaşadığımız bu döneme baktığımızda bireysel ve toplumsal olarak insana ilişkin hayatî öneme sahip üç özellik oldukça fazla belirsizleşmiştir:

a) Kimlik sorunu (varoluş formu)
b) Cemaat olma asabiyeti
c) Dünyayı/varlığı yorumlayamama.

Oysa günümüzde bu noktalara ilişkin olarak sunulan bilgiler oldukça fazladır. Fakat bu bilgiler seküler olduğundan bütünü bütün olarak algılamamıza imkân vermemektedir. Bundan dolayı dilin kavramlarının, tevhidi kavramsal düzeyde inşâ etmemize imkân verip vermediği öncelik kazanmaktadır. Kanımıza göre din, kendi tanımladığı gerçeği anlamak ve anlatmak için kendine ait kavramlar getirir veya mevcudun içeriğini değiştirerek kullanır. Bu anlamda her peygamber kendisi ile birlikte getirdiği mesajı kavmine ulaştırırken, aynı zamanda o kavmin diline ilişkin kavramları sekülerlikten ayıklayarak tevhidi oluşturmak için dili de bir bakıma yeniden inşâ etmiş olurlar. Sosyal realitenin kavramsal inşâsında dinin getirdiği kitapla/mesajla ve onda kullandığı dilin kavramlarına ilettiği içeriklerle, kurmak istediği ideale ya da gerçeğe uygunluğu tartışma götürmez bir model ortaya koyar. Peygamber söz ve eylemle bu örneğin mutlak idealidir ve aşılamaz. Müminler bundan dolayı bu ideale ulaşmak isterler. Eğer kullandığımız lisan, kutsallık/tevhidi ortak paydasını yitirmiş sekülarize olmuşsa, kavramların içeriğinin değişmiş olması nedeni ile gerçeğin kavramsal inşâsında her defasında seküler olanın değişik bir formunu elde edecek ve her defasında dinin oluşturmak istediği gerçekten uzaklaşarak kötü taklitlere varılacaktır. Bu aynı zamanda gerçekle olan ilişkilerimizin asgariye inmesi demektir. Neticede eğer kitap değişmişse tekrar bir inşâ eylemi mümkün değildir. Değişmemiş bir kitap ve sünnet ile bu imkân İslâm'ın elinde bulunmaktadır. Bu kavramsal inşâ şüphe yok ki, sadece yaşanarak/tefekkür ederek mümkündür.

Dolayısı ile üçyüz yıllık modernite ile olan mücadelenin sonucu olarak kullandığımız kavramların büyük çoğunluğu da sekülerleşmiş durumdadır. Kullandığımız dilin kavramları bize, mevcut, yaşamakta olduğumuz hayat biçimini yarına aktarmamızı sadece sağlıyor; diğer bir deyişle bu kavramlar içeriklerindeki ahireti çağrıştırıcı, refere edici anlamlarını artık

büyük oranda yitirmişlerdir. Dilin bu hale gelmiş olmasında hemen hemen tümüyle moderniteyi "tanımak" için sarf edilen çaba, daha sonraki zamanlarda da içselleştirme ve hayatı ona göre oluşturma isteği etkili olmuştur. Düşünce hayatımızda önemli yerleri olan çok sayıdaki kavram, "form" olarak İslâm'a ait olmasına karşın içerik anlamları İslâm'ın kastettiği anlamlardan çok farklılaşmış, dolayısı ile sekülerleşmiştir. Örneğin "vatan, millet, devlet" kavramlarının metaforik, indirgemeci bir yolla ne hale getirildiklerinin serüvenini Bernard Lewis vurgulamaktadır (B. Lewis, 1992: 60-65). Bundan ayrı olarak örneğin sık sık kullanılan "dinî, millî, ilmî" kavramlarının içerik anlamları üstünde bugünkü halleri ile mutabakat oluşturmak kolay görünmemektedir. Kullanılan metaforik yol George Lakoff'a göre soyutlamalar ya da olağanüstü karmaşık süreçleri "alışılmış" şekilde anlaşılır kılmaktadır. Fakat aynı zamanda nasıl düşüneceğimize ilişkin bir *fikir yürütme yapısı* da oluşturmaktadır (George Lakoff, 1991) Öte yandan bu yolun başlangıç zamanlarında anlamayı sağlamaya yönelik görünürken, sonradan giderek modernleşmeyi meşrûlaştırmak için kullanıldığı söylenebilir.

Bugün bir dönüşüm yaşamakta olan yeryüzünde, alanı, etkinliği veya kendini dışavurumu hangi "tonda" olursa olsun; sürmekte olan tartışmanın, algılama, kavrama ve ifade etme alanının merkezinde Budha, Hz. İsa, Hz. Musa ve Hz. Muhammed, yani kutsal olan vardır ve onun etrafında sürmektedir. Dinlerin sözcü ve savunucularının azımsanmayacak bir kısmı modern dönemin dine yaklaşma biçimini, yolunu; ona yönelttiği eleştirilerine, kurallarını onun koyduğu yöntemle aynı bağlam içinde kalarak, onun aynasında cevaplamaya çalıştı. Bu nedenle din, hem onu eleştirenler ve hem de savunanlar gözünde ve kavrayışlarında bazı boyutlardan koparıldı, rasyonalist/pozitivist bir söyleme dönüştü. Sonuçta dinin hayatı hedef alarak söyledikleri, aşkınlığını yitirerek bir sürü normlar yığınına indirgenmiş oldu. Oysa, kanımıza göre, anlaşılması gereken önemli bir nokta vardı; bu iki *kavrayış* da –din ve modernite– kendine has iki ayrı lisana sahiptiler ve aynı alan üstünde her

biri kendi dilinde konuşuyordu. Ama modernitenin kendi dilini başlangıçta din ile girmiş olduğu ilişki sonucunda oluşturduğunu vurgulamalıyız. Bir başka ifade ile modernite ile modernitenin alanında İslâm'ın yarışa sokulması yanlış bir tarihsel tecrübe olmuştur. Bu tarihsel tecrübe neticede hayatın karmaşasını arttırarak Müslümanın da hayatına ilişkin değerler evrenini parçalamıştır. Bunun için İslâm yeniden kendi kulvarına döndürülmelidir.

Hayatın "karmaşaya" dönüştüğü böyle zamanlarda Peygamber, yeni bir başlangıç için, hayat için zorunlu koordinatları getirir. Biz modernitenin etkisiyle dinin ikinci yönünü, entellektüel yönünü birinci sıraya çıkardık. Bunun bir sebebi de dün hayatımızın çok az yönü modernize olmuştu; fakat bugün modernize olmayan çok az parça kalmıştır. Dolayısı ile, yaşanmış bu tarihsel tecrübe sürecinde İslâm'ın hep entellektüel bir söylem düzeyinde ifade edilmiş olması, dini de o düzeye indirgemiş oldu. Oysa din her zaman öncelikle bir yaşama *biçimidir* ve insanın sorunu da hep bu olmuştur. Diğer taraftan dini "entellektüel" olandan üstün kılan esas budur. Aynı zamanda Müslümanı modern dünyaya karşı güçlü kılan da budur. Çünkü bu peygamberî bir gelenektir ve eğer modern dünyaya cevap gerekecekse; efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşayarak bize örnek olduğu o yalın ve "fakir" hayatına talip olarak işe başlayabiliriz. Şüphe yok ki, böyle bir hayatın ödenmesi gereken "bedeli" çok yüksek olacaktır. Fakat yeni bir gelecek için ödenmesi gereken "pahalı" bir bedel kadar tabiî ne olabilir ki!

*Bilgi ve Hikmet,* Kış 1993, sayı 1

# Aydınlanmanın Karanlığında "İlerleme" ya da Dinin Aydınlığında "Kendinde Olan"da Değişim

*"... Şüphesiz ki, bir millet, kendisini değiştirmedikçe Allah onu değiştirmez..."*

Râd Sûresi, 11

## I

Özünde "nihaî iyi"ye varmak olan, onun yakalanmasını gaye edinen Aydınlanma'nın umutları ile günümüz post modern dünya'nın karamsarlığı arasında bir ilişki kurmak çelişki görünse de, bugünkü karamsarlığa Aydınlanma'nın umutları ile varıldığını söylemek fazla yanıltıcı sayılmaz.

Yaklaşık son beş yüz yıllık dönemin, modernitenin önerdiği dünya düzeninin yeryüzünü kuşatan "globalleşme" süreci olduğunu söyleyebiliriz. Küresel ölçekte cereyan eden bu sürece direnme ve karşı durma çabalarına rağmen, sürecin, direnen bütün fiziksel düzenleri, dinleri –İslâm dinini "şimdilik" kaydı ile hariç tutmaktayız– kültürleri, dünya görüşleri ve onları temsil eden insanları kendisine benzeterek "saf dışı" bıraktığını görmekteyiz. Bütün dinler, kültürler ve dünya görüşlerinin varlık, insan ve hayat bağlamında söylediklerinin neye tekabül ettiklerini değil de; onların, insanın *Aydınlanma* ile beraber üretmeyi başararak elinde tutmakta olduğu "fiziksel araçlara" benzer araçları üretemediklerinden, üretmeye imkân bulamadıklarından dolayı anlamsız, işlevsiz ve yararsız kabûl edilmek gibi bir kaderle yüzyüze kaldıkları, artık eskimiş bir vakıa oldu-

ğu için iyi bilinmektedir. Öte yandan karşı koyma ve direnmenin yine Aydınlanma'nın kendi içinden çıkan kültür, değerler ve ideolojilerle yapıldığını; karşı çıkışın özünde yine karşı çıktıkları muhalif gibi ilerlemiş/gelişmiş bir toplum olmak arzusu ve hedefi bulunduğu görülür.

Bununla birlikte, Kur'an'daki kıssalardan veya insanoğlunun tarihinden haberdar olan birinin elbette ki, bütün kabahatin, geleceğe dönük bir netice çıkarmak üzere eleştirmeye çalıştığımız, adına "modern" dediğimiz döneme ait olamayacağını bilmesi gerekir. Ne var ki, pek masum da sayılamayacak bu dönem; sadece bir "dünya düzeni" olarak değil, aynı zamanda yaşamak istediğimiz hayata kendini ikame etmek istediğinden ve bunun da kendine has belirleyici, kaide koyucu hususiyetleri bulunduğundan, üstünde düşünmek ve tartışmak mecburiyeti hasıl olmuştur. Modern dönem öncesinde insan ya Yahudilik'in ya Hıristiyanlık'ın ya Budizm'in ya da İslâm'ın tanımladığı Tanrı anlayışından birini tercih etmek gibi bir durumla karşı karşıya bulunmaktaydı. Fakat yine bu dönemle beraber insanın sözkonusu tercihlerinin çoğaldığını; hayatın farklı veçheleri içinde farklı Tanrı tercihleri yaptığını görmekteyiz. Aynı şekilde modern dönemle beraber ortaya çıkan ve insanın yaşadığı bütün bir tarihin sadece daha iyiye ve mükemmele doğru seyreden bir ilerleme ve özgürleşme şeklinde yeni bir "yaratma" ile kurgulanması ya da varsayılmasını, ortaya çıkan bu yeni "Tanrı" tercihlerinden biri saymak gerekmektedir.

İnsan *ilerleme* fikri ile iki bin yıllık tarihte ilk defa herhangi bir istisna yapmadan; kendinden önce yaşamış insanların ve kendi atalarının bütün yaptıklarını, elde ettikleri bütün kazanımları, sahip olduklarını, tarihsel tecrübelerini değersiz ve işe yaramaz bulmuştur. Bu "durum" sadece bir kültürel farklılıktan dolayı meydana gelmiş değildir; ilk defa olması dikkat çekicidir. Çünkü bundan önce sadece din(ler) geldikleri toplumun bütün değer sistemlerini eleştiriye tâbi tutarak değiştirilmesini istemişlerdi.

Mahiyete taalluk eden bir geçiş süreci olarak *ilerleme*; içinde

yaşamak üzere kurgulanmış farklı bir dünya için "gelecek" dediğimiz yeni bir fikrin keşfi sayılır. İlerleme, his ve inancın/dinin "eski" dünyasından, aklın ve ilerlemenin "yeni" dünyasına geçiş, diğer bir ifadeyle duygudan entellektüel alana doğru seyir izleyen bir sürecin adı sayılır. Toplumsal pratiğin ve bütün değerlerin –buna din de dahildir– aklın ve mantığın temel ilkeleri üstünde yeniden inşâ edilmesini sağlayacak olan bu süreç, neticede onların basitleştirilmesi ve standartlaştırılmasını sağlamış olacaktır. Elbette modern insan kendi arzu ve ihtiyaçlarına göre yeniden kavramsallaştırdığı "gelecek" ve bu geleceğe yüklediği umut ve beklentileri "icat" etmemiş olsaydı, ilerleme gibi bir "meselemiz" olmayacaktı. Ne var ki, "geleceğin" umulan bir hayat biçimi için bu tarzdaki keşfi, dinin kavramsallaştırarak insana sunduğu gelecek anlayışından mahiyet itibariyle kesin bir farklılık taşımaktadır.

Aydınlanma'ya göre bütün insanların sahip oldukları hedefler ve yönelimlerin tek hususiyeti bulunmaktadır; rasyonel olmak. Ortak bir hedef ve herkesin paylaştığı "ortak iyi"nin rasyonel hususiyetinden dolayı, bütün insanlar akıllarını ve hedef/yönelimlerini rasyonel şekilde oluşturacak kadar "aydınlanmış" olduklarında, yeryüzünde cenneti kurmak mümkün hale gelecektir. Çünkü insanın karşı karşıya kaldığı bütün çatışma ve trajedilerin temelinde rasyonel olan ile irrasyonelin çatışması yatmaktadır. İnsanın tümüyle rasyonel hale gelmesi neticesinde bu meselelerin kökten çözülebileceğine inanılmıştı.

İlerlemenin kurguladığı "gelecek"; kendisi yeryüzünde cennetin inşâsı demek olan, insana bütün meselelerinin çözüme kavuşturulduğu bir zaman vaadi ile yüklüdür. Bundan dolayı gelecek fikri; akış süresi içinde insanın umut ve beklentilerini gerçekleştireceği bir zaman olmaktan çok; daha gelmeden onu kurgulayıp bilinir hale dönüştürdükten sonra, bilinmeyen bir "vakit" olarak uzaklarda tutmaktır. İlerlemenin kendinde içkinleştirdiği imkânlar ile varılacak olan bu gelecek, insanın son iki bin yıllık tarihi içinde rastlanmamış bir iyimserlik ve umutla dopdolu olmuştur. Modern insanı önceki bütün insanlardan daha iyimser, daha "güçlü" ve daha mücadeleci yapan bu yeni

"fikir", kendini aydınlık ile özdeş olarak tanımlamakta tereddüt etmemiştir.

İlerleme, Fransız Devrimi'nden İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam eden uzun bir zaman dilimi içinde bütün Batılı tarihçilerin ilgi duyduğu bir konu oldu. Başlangıç yıllarında bir hipotez olarak görülmesine rağmen, Avrupalı zihinler üstünde hâkimiyet kurması fazla gecikmemiştir. Üstelik ilerlemeyi sorgulamaya kalkışmak bir çelişki veya bir sapkınlığın açık belirtisi olarak kabûl edilmiştir.

Bununla birlikte uzun bir deneyimden sonra, 1914'ten itibaren Batı tarihi aynı zamanda ilerlemeci inancın çözülüş tarihi sayılabilir. Bu durum 1945'ten itibaren tümüyle müşahhas hale gelmeye başlamıştır. Neibuhr'ın ifadesi ile, "iki olay iki bomba" insanı, adına Aydınlanma denen bir dönemin gözleri kör eden "görkemli karanlığı" ile yüzyüze getirir. Kaderin garip bir "oyunu" olarak 1945 yılının sıcak yazındaki "bomba", kendisini ibadet aşkı ile taklit etmeye çalışan bir toplumun, Japonya'nın üstünde patlayacak; yeryüzü cennetinin "test edilişi" Aydınlanma'nın toprakları dışında gerçekleşmiş olacaktır. Bu testle birlikte modern insan kendisini de tümden yok edebilecek bir imkâna kavuşmuş; artık "yeryüzü cenneti" yerine nükleer "çöplük alanı" olmak gibi "geleceği olmayan bir tasarım" ile meşgûl olmaya başlamış durumdaydı. Yazık ki, Aydınlanma kendi karanlığını da beraberinde getirmişti.

## II

Bir fikir başlangıçta kendini Aydınlanma olarak tanımlamışsa; bu demektir ki kendi dışında kalan her şey ya belirsiz ya da karanlık olmak gibi bir mecburiyetle karşı karşıya bulunmaktadır. Aydınlanma bugünkü anlamı ile 18. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandı; karanlığın hüküm sürdüğü hayata yeni bir aydınlığın gelişi olarak görüldü. Çünkü Aydınlanma cahilliğin, bilgi, hurafe ve korkuların akıl/mantık ve sağduyu ile ortadan kaldırılabileceğine inanmak demekti. Nitekim Aydın-

lanma ortaya çıktığı kendi tarihsel/felsefi dünyasında da akıl ve izan/anlama, kavrama karşılığı olarak kullanıldı. Varlık dünyası bu yeni idrakin imkânları içinde yeniden anlamlandırılma sürecinden geçirildi. Anlamlandırılma ile beraber varlık, alışılagelenden farklı hususiyetler gösteren yeni bir düzen içinde yer almak üzere yeniden konumlandırılmış oldu. Aydınlanma'nın anlam dünyası felsefenin, dinin, ahlâkın, sanatın, tarihin giderek birbirinden ayrışarak bağımsızlaştığı "özerk" alanlar şeklinde kültürel ögelere indirgenerek kendini ifade edecek yeni formlar kazanmış oldu. Bütün bu değer alanlarının birbirlerinden ayrışmasını Aydınlanma zorunlu görmüş ve bu da Aydınlanma'nın büyük filozofu Kant'ın katkıları ile mümkün olmuştu. Kant, dini "aklın ufukları içine çekerek", ona sınırlandırılmış bir mevki biçti; Hegel'in ifadesi ile, kutsalın kendine has anlamına vurgu yaptı, fakat ona herhangi bir otonomi tanımadı.

Aydınlanma her şeyden önce bütün insanların yeryüzünde mükemmel ve kusursuzluğa ulaşabileceği inancı üstüne kuruludur. Bu kabûl sadece bir umut değil; aynı zamanda Avrupa, dolayısı ile Hıristiyanlık için oldukça yeni sayılabilecek bir mutluluk fikrinin de ortaya çıkması demekti. Yeniden tanımlanmakta olan bu yeni tarz mutluluk anlayışını ne Paganizm kadim Grek'e, ne de Hıristiyanlık Avrupalı insana sunmuş olduğundan, oldukça yeni sayılmaktaydı. Aydınlanma dönemiyle beraber insanın değişen tasavvur biçimi; dünya ve hayatın geniş bir alanının ilahi müdahalenin dışında olduğuna ilişkin ön kabûle dayanmaktaydı. Önceki dönemin kilise merkezli din anlayışıyla tezat teşkil eden, fakat insan için yeni bir özgürlük alanı olarak anlaşılan ilahi müdahaleyi dışta tutma fikri, kendisiyle birlikte yeni bir hayat düzeninin inşâ yollarını da modern insana açmış olmaktaydı. Kainat ve onun içindekilere ilişkin farklı bir algılamayı mümkün kılan yeni tasavvur biçimi, eşzamanlı olarak Hıristiyanlığa ait cennet anlayışının gökten yeryüzüne "naklinin" de mümkün olacağına insanı inandırmıştır. Meydana gelen ve mahiyete tekabül eden bu önemli değişimin anlamlandırılması ve anlaşılması ancak adı "ilerleme" olan yeni bir kavramsallaş-

tırma ile mümkün olacaktır. Eğer Hıristiyanlık'ın sözünü ettiği cennet ölümden sonraki dünyaya ait ise; Aydınlanma'nın kurmak istediği cennet, yaşanan yeryüzüne ait olmak gibi bir hususiyete sahiptir. İlerleme sadece dünyayı cennete dönüştürmenin yolu değil; aynı zamanda bu cennette kalacak insanı da mükemmel hale getirecek ve bundan dolayı kendine göre yasaları olan bir süreç olma özelliği taşımıştır.

Burada Hıristiyanlık ve Aydınlanma'nın dünyayı ve cenneti tasavvur biçimlerinin birbirleri ile zıtlık taşımasına rağmen; söz konusu farklılık, aslında ikisinin farklı ontolojik düzlemlerde konumlandırılmış olmalarıdır. Öte yandan insanın tarihteki yeri üstüne yine ikisi de fazla ilgilenmek ihtiyacını duymuşlardır. Zira Aydınlanma'nın bilhassa üzerinde durduğu hususlardan biri de "tarihsel anlam" meselesi olduğu bilinmektedir. Hıristiyanlık'ın insan için önerdiği konuma Aydınlanma'nın yaptığı itiraz, neticede insanın tarihteki yeri ya da tarihsel anlam üzerinde tartışmayı da mecburen doğurmuştur. İkisi de insan için mutlu bir son önermekteydiler; Hıristiyanlık bunu ölümden sonra, Aydınlanma ise ölmeden önce. Hıristiyanlık insanın "doğuştan iyi" olmadığına ilişkin iddiası ile onu "koruyuculuk" altına aldığından baskıcılığı temsil etmekteydi.

Halbuki şimdi Aydınlanma; yasaların, geleneğin, otoritenin bütün baskılarından kurtularak, içsel veya dışsal bir baskıyı gerektirmeyen ilerlemenin sağlayacağı özgürleştirme ile cennete ulaşmayı önermekteydi. Şu var ki Aydınlanma insanın dünyevi mücadelesinin hedefi olarak bir dünya cenneti önerirken, sadece Hıristiyanlık'ın cennet anlayışını dünyevileştirmedi; aynı zamanda yeryüzünde insanla beraber var olacak "şeytanı" da sekülerleştirerek yeryüzü cennetinde işlevsiz hale getirdi.

## III

İnsanın kendi fıtratında karşılığı bulunmasına rağmen ilerleme düşüncesi, tarihsel olarak Avrupalı bir "gelenek" olma hususiyetine sahiptir. Bünyesinde miras olarak taşıdığı kendine

has birçok özellikten dolayı muhtemelen sadece Hıristiyan bir ümmette ortaya çıkabilirdi demek, fazla yanlış sayılmaz. Bir Galileo, bir Descartes, bir Newton ve bir Locke'ı ortaya çıkartan tarihsel tecrübenin ya da dünya görüşünün kendine uygun akış süreci içinde "ilerleme" fikrini de ortaya çıkarmasını tabiî karşılamak gerekmektedir. Hıristiyan inancının çözülüşü ve gerileyişi ile ortaya çıkan boşluğu yine Hıristiyanlık'ın kendi bünyesinde taşıyageldiği mirasın sağladığı imkânlar ile doldurmaya çalışan ilerleme; Hıristiyanlıktan bir "kopuş" olmaktan çok, Hıristiyani bir sapma olarak görülebilir. Bundan dolayıdır ki Niebuhr'a göre ilerleme fikri insanın kurtarıcısı olarak yeryüzüne gelmiş Hz. İsa'nın yerine "Tarih"in geçirilmesi, diğer bir ifade ile Tanrı'nın muradının tarihin amacı şekline dönüştürülmesidir.

Kendilerinin dönüştürülmeleri ile ilerleme fikrine rahim görevi yaparak ortaya çıkmasında iki önemli kaynağın etkili olduğu bu işle ilgili tarihçiler tarafından ifade edilmektedir. Bunlardan biri Kadim Grek'e ait olan ve "çevrimsel" olarak tanımlanan tarih anlayışıdır. Diğeri ise Yahudi-Hıristiyanlıkta kaynağını bulan tarihe müdahale ve kurtuluşa ulaştırıcı "Mesihçi" doktrindir. Kendisini besleyen felsefi/tarihsel arka planı ve büyük nispette Hıristiyanlık tarih kavramının bir dönüştürümü olması sebebiyle, ilerleme fikri yine modern-Hıristiyan dünya için hakikaten derin bir anlam taşımıştır. Buna karşılık, ilerleme fikrinin dünyadaki mevcut diğer dinlere ve inançlara sahip insanların hayatlarında ve bilinçlerinde gerçekte bu kadar derin anlamlar taşıyarak kendine bir yer bulduğunu söylemek oldukça zordur. Klasik dönem de, modern dönem de nihai otorite olarak aklın gücüne inandılar, ikisi de gücüne inandıkları akılla biri "çevrimsel", diğeri ise "lineer" bir tarih yorumu/kavramsallaştırımı yaptı; ne var ki bununla birlikte kendilerini de üstünde yaşamakta oldukları "denî" dünyaya mahkûm etmiş oldular.

Kadim Grek ve Roma'nın ilerleme fikrine yabancı oldukları genellikle kabûl edilir. Gelecek zamanlardan her şeyin daha iyiye gideceğini ummak, Grekliler'e ve dolayısıyla inandık-

ları din olan Paganizmin rasyonel dünyasına oldukça yabancı ve ters gelen bir düşünceydi. Bununla beraber klasik dönemde entellektüel verimlilikte "ilerleme" ile insan vücudunun geliştirilmesi arasında bir ilişki olduğu kabûl edilmekteydi. Hattâ bu sebeple jimnastik yapmak oldukça önemliydi ve bu anlayışın neticesi olarak olimpiyatların tesisi gerçekleştirilmişti – ve yaygınlık kazanmıştı. Bundan dolayı "Gymnasium" Grek şehir hayatında oldukça önemli bir yapı hususiyeti taşımaktaydı. Entellektüel faaliyetin Grekler'de her zaman teşvik görmesi ve öneme sahip olması bu dönem insanı için aynı zamanda hayatî bir mesele sayılmıştır. Bu faaliyetin esasını teşkil eden felsefe, Grekler için mevcut toplumsal ve kozmolojik düzenin meşrûiyetini sağlayan bir imkân durumundaydı. Ne var ki, sportif faaliyetlerde bulunarak zihnî geliştirmenin mümkün olacağına inanmanın, modern anlamdaki ilerleme anlayışı ile benzerlikler taşıdığını söylemek elbette mümkün değildir. Fakat Grek düşüncesinin dolayısı ile Paganizmin, zamanı kavramsallaştırma biçimi ve buna bağlı olarak "tarih" anlayışının insanı hapsettiği karamsar dünyanın, modern ilerleme ve tarih anlayışına çelişkili bir şekilde ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Kadim Grek düşüncesi ve Paganizm'e göre insan, çevrimsel bir tarih, dolayısı ile sonsuz bir zamanın içinde sürekli tekrarın hüküm sürdüğü bir evrende yaşamaktaydı. Çevrimsel bir dünya görüşü ve evren düzeni içinde ileriye doğru akan her "an", eşzamanlı bir geri dönüş anı olmak hususiyeti taşımakta olduğundan, bu zihniyet için ilerlemeden çok kendini tekrar eden bir dünya sözkonusuydu. Bozulma ve iyileşmenin birlikte, fakat sürekli tekrarın söz konusu olduğu; insan, iyileşmeden bozulmaya, bozulmadan iyileşmeye doğru dönüşümün içindeki bir dünyada yaşanmaktaydı. Kadim Grek'in çevrimsel özellik taşıyan tarih anlayışında "değer" ve "hakikat"in anahtarı bizzat tarihin kendisi olmaktaydı. Hakikat bir türlü aşılamayan bu tarih çevrimi/çemberi içinde saklı bulunmaktaydı. Bütün hüküm ve değerler tarihsel, diğer bir ifade ile görece olanla özdeş sayılmaktaydı. Bu kapalı ve ümitsiz dünyada zaman, insanın düşmanı; insanlık sürekli bir bozulma süreci içindeydi.

Grek mitolojisinde Kronos dönemi, keder, çalışıp didinmenin ve meşakkatin olmadığı, insanların Tanrılar gibi rahat yaşadığı bir "altın çağ"; buna karşılık yaşanmakta olan şimdiki zaman ise bozulma olarak kabûl edilmekteydi. Fakat mevcut "mit"e duyulan başlangıçtaki inanç giderek kaybolmaya başladıktan sonra, Grekler bu kez büyük kanun koyucuların yaşadığı dönemlere, Kronos dönemindeki gibi aynı umutla bakmaya devam ettiler. Mesela Lycungus ve Solon'un çalışmalarını idealize ettiler. Neticede geleceğe dönerek yeni kanun yapıcıların gelişini ve daha iyi kanunları onların verebileceklerini umut ettiler. Platon'un dediği gibi "filozoflar kral oluncaya kadar... şehir hastalıktan kurtulamayacaktı." Öte yandan buna benzer bir düşüncenin aynı zamanda Yahudiler'de de geçerli olduğu görülmektedir. Yahudiler de Grekler gibi içinde yaşanan zamanı bozulma dönemi olarak görmekteydiler. Fakat bunu Hz. Adem'in işlediği suça; Tanrı'nın koyduğu yasağı çiğneyerek yeryüzüne "düşüşe" bağlamaktaydılar. Tanrı öncelikle her şeyi bilen dünyanın yaratıcısı olarak aynı zamanda da en üst kanun koyucuydu; dolayısı ile yaşanmakta olan bozulmadan kurtuluş Tanrı'nın yeryüzüne gelişi ile aynileştirilmiş bir durum halini almıştı.

Roma İmparatorluğu'nun çözülüşü ve yıkılışı çok zor, fakat kaçınılmaz olunca; klasik dönemin ümitsizlik dolu çevrimsel tarih anlayışından, Yahudi-Hıristiyanlık'ın özünde tarihe müdahaleci bir hususiyet taşıyan ve mesihçi/kurtuluşçu doktrinine geçiş için uygun bir zaman oldu. Kapalı bir dünyaya hapsolmuş Grekler'e gelişiyle beraber Hıristiyanlık; insana ilişkin olarak başlangıcı ve sonu olan yeni ve farklı bir tarih/zaman fikri sunar; çevrimsel tarihin kapalı dünyasını kırarak yatay hale dönüştürür. Bunun ümitsiz Grek insanı için rahatlatıcı yeni bir gelecek anlayışı olduğu söylenebilir. Hıristiyanlık mesihçi fikri inceden inceye işlemekte tereddüt etmez. Tarih içinde Hz. İsa, insan gücü olarak Hz. İsa'dır; Tanrı'nın oğlu olarak, "Mesih'tir. Hz. İsa'nın ölümü insanın günahları için bir kefarettir; Ona inanmak ise kurtuluştur.

Klasik dönemin tarih/zaman yorumu insan için neticede bir

umut vaadinde bulunmamakta; insanı daha çok aşılması mümkün olmayan kapalı bir dünyanın karanlığı ve karamsarlığı içinde tutmaktaydı. Hıristiyanlık öncesi varolan Yahudilik'in insanlara sunduğu vaat ise yine umut kırıcıydı. Din ile ırkın özdeşleştirilmesi neticesinde başkalarına kapalı olan bu dinin vaadettikleri sadece "seçilmiş millet" için geçerli olmaktaydı. Ne var ki, Yahudilik'in kendine has normatif tarih anlayışı, Hıristiyanlık'ın gelişi ve bu dinin kanalı ile daha sonraları Batı düşüncesine aktarılmıştır. Gerçekte böyle bir tarih anlayışının özünde, yeryüzünde gerçekleşmesi mümkün olan kurtuluşçu bir tarih tasavvuru taşıdığı söylenebilir.

Hıristiyanlığa inanmış müminler Grek topraklarından Roma'ya vardıklarında; Paganlık ve Yahudilik'in dünya hayatının mutsuzluk, karamsarlık ve hayal kırıklığı ile dolu olduğunu söyleyen önerilerinden farklı olarak, insanlara başı ve sonu belli olan bir tarihle beraber, ebedi bir hayatın geri çevrilmesi mümkün olmayan ümidini sundular. Hıristiyanlık tarihe, insanın yeryüzüne düşüşünden nihai kurtuluşa uzanan açık seçik bir tanım getirdi. Bu din gelişi ile beraber insanlık tarihini; her insanın kendi kaderine düşeni yerine getirdiği kozmik bir "drama" olarak tasavvur etti ve dünyevi hayatın karşılaşılacak hayal kırıklıklarına bedel olarak öbür dünyada sonsuz bir hayat vaadetti. İnsanoğlunun tarihinde sıkça rastlanan "altın çağı" Hıristiyanlık sunduğu ümitle beraber geçmişten geleceğe transfer ederek, karamsarlık ile dopdolu olan kadim anlayışın yerine ümit dolu yeni bir tarih anlayışı ortaya koydu. Çökmekte olan Roma İmparatorluğu insanına bu tarih yorumu ayakta kalmak için müthiş bir güç sağladı ve mevcut karamsarlık yeni bir gelecek umuduna dönüştü. Zaten Roma İmparatorluğu'nun son yıllarında Hıristiyanlık dininin hızla ve çok yaygın şekilde kabûl görmesinin önemli sebeplerinden birisinin bu olduğunu söylemek yanıltıcı olmaz. Roma'nın yıkılışı ile başlayan kaos, yoksulluk ve çaresizliğe rağmen, hayata katlanmak yeni bir gelecek umudu vaadeden bu yeni dinle beraber çok daha kolay olacaktır.

İnsanların yeni bir din olarak hızla benimsedikleri Hıris-

tiyanlıkta; insanoğlunun cennetteyken işlemiş olduğu "ilk günah"ın, fert ve toplum üstünde belirleyici neticeleri olduğu çok geçmeden görülür. Bu ilk günah sebebiyle kutsal kitabın/İncil'in de belirttiği gibi, insan yeryüzünde yaşayabilmek için meşakkatli bir hayata mahkûm edilmişti. Dolayısıyla hayatın devamı için gerekli olan "rızık", zorlu bir çabanın neticesinde olacaktı; bu da insanın kaderinin bir parçasıydı. Kilise öğretisi, insanı "ilk günah"la birlikte, günahkâr bir varlık olarak görmekte; bundan kurtulmasının insanın dışındaki bir güç tarafından, bir aracı vasıtası ile mümkün olacağını savunmaktaydı. İlk günahın insana yüklediği ve kurtulması asla mümkün olmayan yük, daha sonra Hıristiyan müminde *suç*, *kefaret* ve *itirafa* dayalı bir kişilik yapısı oluşturacaktır.

14. yüzyıldan itibaren Hıristiyan müminlerde Luther ile birlikte tepkiye dönüşecek ciddi hoşnutsuzluklara sebebiyet veren ilk günah; aynı zamanda kilisenin maddi/dünyevi zenginliğinin oluşmasında da başta gelen kaynağı teşkil eder. Değişmeyi asla kabûl etmeyen ve Kadim Grek'ten beri insanın bütün umutlarını giderek sadece "öbür dünya" üstüne inşâ eden Hıristiyanlık'ın tarihsel tecrübesi içinde insan için artık ağır gelmeye başlayan bu yükten kurtulmak gerekli sayılır. Birçok karmaşa ve olayın kesiştiği bir dönemde Aydınlanma bu yükten kurtuluşu sağlayacak imkânların birarada toplandığı "yer" olacaktır.

Hıristiyanlık nasıl ki, Kadim Grek'in çevrimsel tarih anlayışını kırarak, onu başı ve sonu belli bir doğrusal süreç haline getirip, yeni bir tarih/zaman kavramsallaştırımını mümkün kıldıysa; şimdi Aydınlanma da Hıristiyanlığa ait bu tarih fikrini ve öngördüğü teleolojik hayat anlayışını dönüştürerek, onu düzgün-doğrusal/lineer bir tarih/"tarihsellik" anlayışı haline getirmiş olacaktır. Ne var ki, yeni tarih anlayışı bir başlangıç ve çelişkili şekilde bir sondan bahsetmesine rağmen, iki ucunun da müphemiyetle dolu olmaktan kurtulamadığı görülür. Başlangıcını belirleyemediği bu yeni tarihin ilerleyen bir süreç olduğunu söylemesine rağmen; ona yine de bir son biçerek ilerlemenin neticesinde cennete, bu dünyada varılacağı vaadinde bulunmuş olur.

Hıristiyanlık'ın on dört yüzyıllık tecrübesi içinde kurmuş olduğu "dinsel dünya"dan kurtulma veya bu dünyadan kaçma arzusunun; insan ve onun meydana getirdiği toplumsal evrende iki netice hasıl ettiğini söylemek yanıltıcı olmayacaktır. Bunlardan biri "insana", diğeri ise toplumsallığın kendisini gerçekleştirdiği ya da dışa vurarak ifade ettiği "tarih"e ilişkindir. İlki, insanın "bireysel" sürecinin başlamasına çok önemli bir katkıda bulunmakta; diğer bir ifade ile insan kendisini yeniden inşâya girişmektedir. İkincisi ise, toplumsallığın mükemmele doğru seyreden bir süreç/akış olarak görülmeye başlamasıdır. İlkinde insan bütün sorumlulukları üstünden atmakta veya kendi "dışına" devretmekle ve bununla beraber yeni bir özgürlük/özgürleşme tanımı yapmakta; ikincisinde ise ilerlemenin sayesinde tarih insanın ders alacağı bir tecrübe "müzesi" olmaktan çıkartılmaktadır. D. Lowentha'ın ifadesi ile, ilerleme insanın geçmişini "yabancı bir ülkeye" dönüştürmekteydi.

Öte yandan ilerleme düşüncesi ile yakın bir ilişkin içinde olduğu kabûl edilen, Batı'ya ait bir "insan" anlayışına da değinmek gerekmektedir. Hıristiyanlıkla da eklemlenmiş bu insan anlayışında, insanın kendi kaderinin kendi elinde bulunduğuna ilişkin bir kabûlün sürekliliğini görmek mümkündür. Kökü klasik döneme kadar uzanan Batı düşüncesindeki somut bir ifadeye dönüşmüş Prometheyen felsefede insan ve Tanrı arasındaki çatışma ve gerilim, aynı zamanda ilerleme ve mükemmele ulaşmanın da imkânıdır. Fakat bunun bir bedeli olduğu bilinmektedir. Aydınlanma düşüncesinde Tanrı ile Promethe/insan arasındaki dikey hususiyet taşıyan çatışma ve gerilimin, yatay hale getirilerek insan ile tabiat arasındaki bir gerilim ve uzlaşmazlığa dönüştürüldüğü görülür. Bunun aynı zamanda insan ile tabiat arasında kurulan yeni bir ilişki biçimi olduğunu biliyoruz. Promethe'nin mücadelesinde bilginin/ışığın elde edilmesi, aşkın ve farklı bir ontolojik düzlemin bilgisini sembolleştirdiğinden, aynı zamanda mükemmelliğe de içkindir. Bu defa Aydınlanma'yla beraber tabiat ile olduğu varsayılan çatışma ve gerilim içeren yeni ilişki neticesinde insan elde edeceği yeni bilgi sayesinde, hâkimiyet sağlayacak, fakat aynı zamanda

kendini dönüştürdüğünden mükemmelleşecekti. Aydınlanma insanlığı ilerleyen ve tarihsel bir kategori olarak varsaydığından, düşüncelerini bu kabûl üstüne inşâ etti.

Aydınlanma düşüncesinin önemli tarafı İncil'e ait dünya görüşüne alternatif bir dünya görüşü sunmakta olmasıydı. İncil'e –ve tabiî ki semavi dinlere– göre insan, Aydınlanma'nın iddiasının tersine, yeryüzünde çok uzun zamandan beri değil, sadece birkaç bin yıldan beri mevcuttu. Prometheyen anlayışın tersine "medeniyet kurma sanatı" insana yaratıcısı tarafından öğretilmişti. Fakat yeryüzünde çalışmak gibi bir meşakkate "çarptırılmış" olması da işlediği "ilk günah"ın karşılığı olmak gibi bir hususiyet taşımaktaydı. Ne var ki, 18. yüzyılın tarih felsefecileri İncil'in artık insana ilişkin yaratılış açıklamalarına itirazda bulunmaktaydılar. Onlara göre insan medeniyeti "doğal yasa" altında; elde ettiği bilginin imkânları sayesinde mücadele ve çalışarak elde etmekteydi. Şimdi sözü edilen yeni kabûller ve süreçler içinde Hıristiyanlık'ın önerdiği tarih ve kozmoloji, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar süren çok köklü değişiklikler sebebiyle Avrupa'da ciddi aşınmalara uğrayarak, insan tasavvurundaki ve kalbindeki gücünü kaybetti. Bu değişmeler içinde keşifler, ticaret ve endüstrinin gelişmesi, yeni bir bilgi, yeni bir eğitim, ulus-devletin ortaya çıkışı ve yeni iktidar biçimlerini saymak gerekmektedir.

Aslında 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirgin hale gelerek kabûl görmeye başlayan ilerleme düşüncesi/ütopyası, yaklaşık yarım yüzyıl önce İngiltere'de, daha sonra da Fransa'da cereyan eden olaylarla mümkün hale gelmişti. Bu zaman içinde gelinen nokta; Tanrı'nın hem var, hem de çözülüşünün bir ifadesi sayılır. Tanrı vardı; fakat ona ait olduğu kabûl edilen bütün sıfatların/hususiyetlerin kendisinden alınıp tabiata "devredildiği" bir süreç yaşanmaktaydı. Artık dinin öngördüğü "hakikat" bundan böyle tabiatta aranmaya başlanmış; ilk defa din, insan ve tabiat birbirlerinden ayrıştırılmış olmaktaydılar. Bu durumu, varlığın kurulmaya çalışılan yeni düzeni içinde Tanrı için uygun görülen yeni bir rol saymak gerekmektedir. Aydınlanma anlayışına göre Tanrı dünyayı iyi bir düzen içinde yarat-

mış ve akıllı yaratıklar olan insanlarla doldurmuştu. Ne var ki, bu akıllı yaratıkların işine keyfi olarak karışması da sözkonusu değildi; Newton'un bize resmetmeye çalıştığı mekanik dünyanın aslında bu tarz bir kabûlün neticesinde kurgulandığı görülür. Tanrı telakkisinin değişime uğramasını, ilerleme düşüncesinin oluşumunda önemli bir sebep olarak görmek gerekmektedir.

Aydınlanma ile beraber giderek artış gösteren fizik ve tarihsel/toplumsal bilimlerin bulguları, Rönesans'tan beri oluşup gelen yeni bir iman için nihai meşrûlaştırımı sağlamanın imkânlarını da olgunlaştırmışlardır. Tarihin dönemleştirilmesinin benimsenip yaygınlaşması aynı zamanda tabiatın, insanın kültürünün ve kurumlarının evrim içinde bir süreç izlediği inancını da pekiştirmiş olur. W. Wagar'a göre, Hıristiyanlık getirdiği yeni ilke ve hedeflerle tarih anlayışını insan zihninde kırılmaya uğratırken, aynı zamanda da ilerleme fikrine kapı açmaktaydı.

Bununla birlikte E. Wogelin'e göre ilerleme düşüncenin Batı tarihine girişi, Florisli Joachim ile olmuştur. F. Joachim, tarihi üç devire bölerek her birini teslisin üç ayrı şahsına –baba, oğul-ruhül kudüs– denk tutmakla, St. Augustin'in "iki şehir" doktrinini kırılmaya uğratır ve Batı düşüncesine, sonradan Aydınlanma filozofları tarafından şekillendirilecek olan, insanın yeryüzünde ilerleyip mükemmelleşeceği gibi zehirli bir inancı aşılamış olur. Tarihin dönemlere ayrıştırılması neticede ilerleme düşüncesine götürücü veya onu imâ edici bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Zaten Aydınlanma düşünürlerinin büyük çoğunluğu ilerlemeyi modern ruhun bir keşfi olarak gördüler. Kant ve Hegel, insanın çok eski zamanlardan beri sürekli bir ilerleme içinde olduğunu, fakat bunun 18. yüzyıla kadar farkına varılmadığı kanaatine sahiptiler.

Tarihin ilerlemenin merhaleleri olarak devirlere bölünmesi anlayışı; ansiklopedistlerde kadim, Ortaçağ ve modern; A. Comte'ta, teolojik, metafizik ve pozitif; K. Marx'ta, ilkel toplum, sınıflı toplum ve komünist toplum şeklinde ifade edildiği bilinmektedir. Comte tarihe, insanın çevresini iyileştirmek için

içgüdüsel çabasının neticesi olarak baktı, sonuç olarak bu çabayı üç "düşünsel" döneme ayırdı. Marx'a göre tarihi belirleyen güç sınıf mücadelesiydi. Modern dönemde birçok ilerleme kuramı formüle edilmesine rağmen insanın düşünce ve eylemleri üzerinde en etkileyicisi olanı şüphe yok ki Marx'ınki olmuştur. İnsanoğlunun önemli bir kesimi yüz elli yıldan fazla bir süre geleceğe ait bütün umutlarını Marksizm'in kalıplarına dökerek anlamlandırmaya çalışmış; bu uğurda mücadele etmiş ve entellektüel çaba sarf etmekten kaçınmamıştır.

Öte yandan tarihin ilerleme adına devirlere ayrıştırılması yanında W. Wagar'a göre gerçek ilerleme fikrinin ortaya çıkabilmesi için üç önemli gelişmenin meydana gelmiş olması gerekmiştir. Bunlar: Kadim düşüncenin etkinliğinin kırılması ve düşüncenin boyunduruktan kurtulması; seküler hayatın değerinin anlaşılıp açık yüreklilikle kabûl edilmesi; bilimin sağlam/emin bir temele oturtulması. Bütün bunlar 15. yüzyıldan başlayıp 17. yüzyılda tamamlanırken, 18. yüzyıldan itibaren modern Batı uygarlığı ilk genel ilerleme teorisi için hazır hale gelmiş olur; bunu Abbe de Saint Pierre ilân eder.

## IV

Reformasyon döneminden itibaren kilisenin etkisi azalırken, insanların "dünyayı esas alan" faaliyetlere duydukları ilgi de artmaya başlamıştır. İtalyan hümanistleri klasik dönemin yazarlarını, Protestanlar da Hıristiyanlık'ın ilk dönemlerindeki kilise ve o dönem insanının iman ve amellerini öğrenmeye dönük faaliyete giriştiler. İşte bu çabalarla beraber meselelere bakışta modern tarih "yaklaşımının" doğmaya başladığı da görülür. İnsanın hayatı bu yeni bakış sayesinde sonu belli olan ilahi bir "drama" olmaktan çıkarak tarihsel bir sürece dönüşecektir. Bu "tarihsel yaklaşım" içinde klasik uygarlık hümanistlere oldukça göz alıcı, Ortaçağ ise bozulma dönemi olarak görülmekteydi.

Kilise öğretisi "ilk günah"tan dolayı insanı günahkâr bir var-

lık olarak kabûl ettiğinden bundan kurtuluşun insanın dışındaki bir güç/kurum tarafından, bir aracı vasıtası ile mümkün olacağını savunmaktaydı. Buna karşılık Aydınlanma, her ne kadar kendisinin de bir Hobbesçu, bir de Lockçı olmak üzere iki "yüzü" olsa da, insanı özünde iyi bir varlık olarak kabûl etti; ona ilişkin iyimser bir gelecek umudu taşıdı. Hattâ J. Morkęy'e göre insanın doğuştan iyi olduğu kabûlü, dünyanın sekülerleştirilmesinin de anahtarı olmuştur. Bu kabûlün neticede insanı, kendi kaderi ve hayatı üstünde hâkim kılmayı hedefleyen bir toplumsal yapı ve siyasal düzen kurmaya teşvik etmiştir. İnsan ilk defa sadece kendisine hizmet edecek bir "düzen" kurma fikrine kapılarak bunu gerçekleştirmek üzere bütün entellektüel ve fizik imkânlarını seferber etmeye girişmiştir. Uzun bir tarih boyunca insan hep inandığı Tanrı'ya hizmette bulunurken ve içinde yaşadığı düzeni de bunun için kurarken; şimdiki "düzen" fikri kendine oldukça yabancı gelse bile, yine de karşı koyulamaz bir cazibe yüklüydü.

Avrupa'da 14. yüzyıldan itibaren hayat şartlarında meydana gelen köklü değişimler sebebiyle dinin sağlamaya çalıştığı tasavvur şekli, insanın zihnindeki sürekliliğini kaybetmeye başlamıştır. Toplumun örgütlenme biçiminden ekonomiye, kentleşmeden yeni bir orta sınıfın meydana gelişine, coğrafi keşiflere kadar uzanan yeni değişim, neticede Hıristiyanlık'ın kurtuluşa, selamete erdirici doktrinini dönüştürmenin imkânlarını da hazırlamış oldu. Sözü edilen köklü değişikliklerden itibaren artık bir dinin kendine has tarihsel tecrübesini yaşayan insanların ümit ve beklentilerini bütün insanlık için bir sistem haline getirmek, şüphe yok ki, ancak ilerleme fikri sayesinde mümkün hale gelecektir. Aydınlanma, mutluluğu, insanın duyduğu ihtiyaçların karşılanması olarak tanımladığından; insan geçmişinden kaçıp kurtulabilmek ve bu mutluluğu elde edebilmek için bulabileceği bütün iyileri ve iyimserliği ilerleme fikrine yerleştirmiştir denebilir. "İyi"nin sadece akla ve akıldan kaynaklanabileceğine olan güveni de buna katmak gerekmektedir. İnsanın arzuları ve arzuların üstlendiği roller tarihin yeniden anlamlandırılmasını ve şekillendirilmesini;

sosyal ve fiziksel çevreye aklın tatbiki ile nihayetsiz bir ilerleme ve bunun neticesi olarak insan beklentilerinin karşılanması ve hayatın kendinde bir iyileşme sözkonusu olacaktır. Zaten ilerleme kavramının ortaya çıkmasından çok; ona inanılmasını ve kabûl görmesini mümkün kılan "aklın", fizik ve toplumsal çevreye hâkim kılınması daha önemli bir işlev yüklenmiştir denebilir. Dolayısıyla tabiat yasalarının değişmezliği ve evrenselliği varsayımına dayanan bir bilim anlayışının buna bağlı olarak ortaya çıkması oldukça önemli olmuştur. İnsan bu dönemde kendi "ontolojik güvenliğine" ilişkin korku ve endişelerinin tümünü bilimin kendisine yerleştirerek, onda ihtiyaç duyulan güvenliği bulduğuna yine kendini inandırmaya çalıştı. Halbuki bu insan, daha önce sahibi olduğu korku ve endişeleri için bulabileceği güvenliği ölümden sonraki hayata inanarak elde etmekteydi.

Newton ve Bacon, akla ya da bu yeni –bilimsel– anlayış biçimine, tabiatta uygulanma imkânı sunarlar. Yeni anlayış, tabiatı evrensel doğal yasalara göre türdeş bir halde görmekte; onu ölçülebilir, araştırmanın nesnesi edilebilir duruma getirmiş olmaktaydı. Tanrı hâlâ en üst kanun koyucudur; evren denen kitabın yazarı durumundadır. Kendisinin maksadı ve muradı, tabiat denen kitapta içkin olan yasalar şeklinde bulunduğu varsayılmakta insan araştırmaları neticesinde keşfettiği yasaları, kendisine ve toplumuna uygulayarak kusursuz hale gelebilecektir. Durum böyle olunca artık Grekler'in ve Romalılar'ın altın çağlarını aşılamaz olarak düşünmek gereksiz duruma düşer. İnsanın mükemmelleşeceğine duyulan inanç, şuurlu bir aklın imkânları ile yeryüzünde bir ütopya kurulabileceğine olan imanı güçlendirmiştir. Fransız Devrimi bu inancın dışavurumu olarak görülebilir. Roma merkezli bir inanç, hayat ve örgütleme modelinden kopuşun yaşanmakta olduğu bir dönemde; ulus temelinde bir oluşum ve toplumsal istikrara duyulan müthiş ihtiyaç, aynı zamanda Hıristiyanlık tecrübesi olarak hasıl edilmiş bütün kurumların rasyonel bir dönüşümü ile yeni kurulmakta olan "hayat evreni"ne aktarımını sağladı. Bunda elbette tarihçilerin "tarihsel süreklilik" fik-

rini ortaya atarak formüle etmeleri belirleyici öneme sahip olmuştur denebilir.

Öte yandan bilim ve teknolojinin ilerleme fikrinin kabûl görmesinde belirleyici oldukları söylenebilir. Arthur J. Todd'a göre ilerlemeye olan inanç bilimin çocuğudur. Bu dönemdeki her yeni bilgi ve teknolojik icat hem ilerlemenin bir kanıtı, hem de insanın meselelerinin kesin çözümünün biricik imkânı olarak sayıldı. İlerleme fikri fazla belirgin olmamakla beraber yaşanan hayatta bir düzelme, genel bir refah ve mutluluk olarak anlaşıldığından bir yaşama gücüne dönüştü. Elbette bilimsel ve teknolojik yenilikler hayatın pratiğinde doğurdukları neticeler ve meydana getirdikleri değişikliklerle bu çeşit bir inancı beslemiş oldular. Bilimde özellikle sağlık ve hastalıkların tedavisinde elde edilen yeni buluşlar, toplumun ilerlediğine ilişkin kabûl ile aynılaştırılmış oldu. Zaten daha sonra da ilerleme teknolojik yeniliklere indirgenmiş duruma gelecektir.

Sokaktaki insanın sağlıktan haberleşmeye, Atlantik'in iki yakasına kablo döşenmesinden taşımaya kadar varan değişimlere şahit oldukça bu fikri de benimsemesi kolaylaştı. Modern dünya giderek müşahhas hale gelirken, sosyal değişimin daha büyük maddi zenginlik ve özgürlüğe doğru bir süreç olduğuna inanılmaya başlandı. Toplumsal ilerleme ekonomik güçlerin kaçınılmaz neticesi sayılmakta; ticaretin serbestleşmesi de bu gelişmeyi sağlamak için mecburi görülmekteydi. Teknik ilerlemenin ortaya koymuş olduğu imkânlar yeryüzündeki bütün toprakların hâkimiyetini mümkün kılınca, modern insanın tarihte üstlendiği yeni görevinin doğruluğuna bir delil teşkil etmekteydi. İlerleme fikri ile klasik dönemin iyileşme ile çürümeyi birlikte kabûl eden sonu gelmez çevrimsel tarih anlayışı aşılırken; Neibuhr'ın ifadesi ile artık zaman kavramı açıklanması gereken bir sır olmaktan çıkarak, hayatın sırrını anlamak için yapılan tefsirin/yorumun bir ilkesi haline gelir. Tarih de bir bilmece olmaktan çıkar; giderek insanın bütün kötülüklerinden ve sıkıntılarından kurtuluşunun güvencesi olur.

## V

İlerleme fikrinin tartışıldığı ve kabûl gördüğü 18. yüzyıl, aynı zamanda yeni bir tarih anlayışının/felsefesinin –tarihselciliğin– çağı olurken, modern bilimlerin sunduğu imkânlarla geçmiş yeniden "okunmaya" başlanır. Tarih özerk bir disiplin olarak görülür; tarihsel olayların kendi şartları içinde araştırılmaları gerektiği görüşü giderek geçerlilik kazanır. Tarih, 18. yüzyıldan itibaren lineer/doğrusal bir çizgide seyreden ve kendisinde anlamlı bir son taşıyan süreç olarak anlaşılmaya başlanır. Tarihin akışının artık normatif bir topluma doğru olduğuna inanılmakta olduğu görülür. Böylece Aydınlanma ile beraber ilerleme fikrinin sistemli bir tarih ve toplum felsefesi haline gelmesiyle beraber; Batı düşüncesinde kadim Grek'ten beri gelen, insanın kendi kaderini kendi elinde bulundurduğuna ilişkin inancın eşlik ettiği "birey ve özgürlük" anlayışının yeniden kavramsallaştırıldığı görülür.

Şüphe yok ki, insanın tarihle olan "ilişkisi" anlaşılmadan ya da ilişki –sahip olunan idrak biçimine uygun düşecek tarzda– sağlıklı şekilde kurulmadan hayatın anlamını kavramak kolay olmayacaktır. Kendine biçmekte olduğu gaye ve hedefin zemini için yeni bir anlam dünyasına müthiş ihtiyaç duyan modern dönemin, üzerinde en çok kafa yorduğu konulardan biri şüphe yok ki, tarihsel anlam meselesi olmuştur. Bu dönem başından itibaren insan, kendisi ile olan kadim ilişkisini kökten dönüştürerek, bu ilişkiyi "Cogito, düşünce"nin aracılığı ile yeniden kurarken; aynı şekilde Hıristiyanlık'ın gelişinden beri muhafaza etmeye çalıştığı tarih ile olan ilişkisini de "ilerleme"nin aracılığı ile dönüştürerek yeniden kurma çabası içinde oldu. İş sadece bununla da kalmadı; kavramsallaştırılan tarih yeni bir mekân ve zaman telakkisi ile beraber insanoğlunun kadim zamanlarından gelen "öteki dünya"ya ilişkin inancını da köklü değişikliklere uğrattı. Aydınlanma düşüncesi insanı, tarihsel bir varlık olarak kabûl ettiğinden, "zaman"ı kurgulamakta fazla zorluk çekmemiştir. Eğer insan tarihselse, her şey, bütün değerler ve hedeflerin de tarihsel olmak gibi bir mecburiyeti ola-

caktır. Fakat geleceğe ilişkin yeni zaman kavrayışının insanoğlu için en kötü ve trajik yönü; inandığı dinine ait hayat biçimi, kurumsal yapılar, değerler ve bu değerler tarafından oluşturulmuş geleneklerini bu yeni tarih anlayışına taşıyıp katmasına elverişli olamayışıdır. Ama buna rağmen Yahudi-Hıristiyanlık'ın "gelecek" anlayışı bütün modern düşünce ve arzulara "gelecek bağlamında" dinamik bir ufuk açmıştır diyebiliriz.

Tek tip bir insanlık anlayışının sözkonusu olduğu, modern topluma doğru adım adım bir evrim sürecinin hüküm sürdüğünün kabûlü, ilerlemenin tarihe uygulanması neticesinde elde edilmiş entellektüel bir "mahsul" sayılabilir. Kadim Grek dünyasında sadece ebedilik ve ezelilik kendi içinde bir gerçeklikti. Çevrimsel bir zaman içinde kendisini yaşamaya mahkûm gören insan için, Hıristiyanlık tarihe bir "son"luluk getirerek onu tesadüf olmaktan kurtarmıştır. Her şeyin bir tekrar olduğuna inanan kadim tarih anlayışının tersine, yeni tarih anlayışı ile beraber hiçbir şey artık tekrar edilemez olarak kabûl edilir. Bundan dolayı eski olan hiçbir şey artık bu yeni tarihin içinde kendine yer bulamayacaktır.

Modern tarihselci bilincin Hıristiyanlık içinde oluştuğu bilinir. Hıristiyanlık sadece bir din değil; gündelik, yer ve zaman bildirme olarak her şeyi tarihlendirmek isteyen bir din olma özelliği taşır. Yeni bir tarih anlayışı için bünyesinde taşımakta olduğu imkânların yardımı ile 19. yüzyıl; çok zengin bir tarihsel literatürden tarihi, ilk defa ilerleme adına ayırmış olur. Bunun neticesinde bütün umudunu ilerlemeye bağlamış bir tarih felsefesi ortaya çıkar. Dinin hayat ve dünyaya ilişkin olarak biçmiş olduğu dünya ötesi sondan kurtuluş, ilerleme ile beraber tarihe sığınarak mümkün hale gelir. Cennetten "tarihe düşüş", neticede "yaşanacak tarihin" cennete dönüştürülmesi ile çözüme kavuşturulmuş olur.

Her anlam arayışı özünde belirli bir yöne sapmada bulunur. Cennetin yeryüzüne indirilerek tarihin sekülerleştirilmesinin mantıksal neticesi olarak ilerleme de kendisi için yeni bir anlam arayışına girmiştir. Kadim Grek'e ait çevrimsel tarih anlayışında değer ve hakikat için anahtar "tabiat" değil, bizzat tari-

hin kendisi kabûl edilirdi. Bütün hakikat bir türlü aşılamayan bu tarih çevrimi içinde saklı bulunmaktaydı. Modern dönemin ilerlemeci anlayışında ise tarih dinden "özgürleştirilince", hakikat "tabiatta", dolayısıyla bu hakikati ortaya çıkartacak bilimde bulunduğu kabûl edilmiştir. Bilimde meydana gelen ilerlemeler yani yeni buluşlar ile toplumsal ilerleme aynılaştırılmış olduğundan; tarih normatif toplumun yaratılmasına yönelik bir akış süreci olarak görülür. İlerlemeci kabûl, hem insan davranışlarına ve toplumsal faaliyetlere yön verip belirlerken, hem de tarih felsefesi olarak yeni bir tutum hasıl etmekteydi. Bu tarih anlayışına göre toplum kaçınılmaz olarak demokratik, eşitlikçi olacak; her insan kendini gerçekleştirecek ve örgütlemiş olacaktı. İlerlemenin kuramsal ya da modern geleneğin tabiî hasılası olarak tarihselleştirilmesi ya da tarihsel bir süreç olarak kavranışı, aynı zamanda, zamanı ve eylemi/ameli tarihsel olarak somutlaştırmayı mecburi kılmaktaydı. Bu tutum şimdilerde dinî anlayışımız ile tarihi araştırmamız arasında bir ayrım yapmak şeklinde tezahür etmekte; cereyan etmekte olan her şey şimdileştirildikten, diğer bir ifade ile şimdinin bağlamına indirgendikten sonra modern tarihin tamamlayıcı bir parçası haline getirilmiş olmaktadır.

Aydınlanma döneminden itibaren ilerlemeye inanan insanın sahip olduğu "iyi" kavramına göre tarih, insanın daha iyiye doğru yol aldığı bir süreç sayıldı. Tarih içinde bulunan kaçınılmaz ve geriye döndürülemez gizli bir güç, insanoğlunun daha iyiye doğru evrimini sağlamaktaydı. İnsanın mükemmele doğru evrildiğini esas alan bu kabûl; bilginin kendisinden, yüklendiği amaca, insandan toplumsal yapıya, siyasal modele ve teknolojinin üstlendiği misyona kadar insanın hayat evrenini yeniden şekillendirerek kendine has neticeler hasıl etti. Bu alışılmış ve kabûl edilmiş olanın tersine tarihin, insanın, zamanın, mekânın, mülkiyetin, yönetimin, iktidarın, kutsalın yeniden kavramsallaştırılması demekti.

## VI

A. J. Todd'a göre ilerlemeye olan inanç modern bilimin çocuğu sayılır. Bununla beraber "rasyonel değerler" olduğuna dair bir inanç olmasaydı ilerleme fikrinin anlamsız kalacağı söylenebilir. Bu fikir, Aydınlanma ile beraber aklın sistemli şekilde tabiata ve topluma uygulanması ile insan hayatında "rasyonel durum ve şartların" var edilebileceği inancından doğmuştu. İnsanın, aklını ve bilimi topluma uygulayan aktif bir özne olarak bu süreçlerde yer aldığı varsayılmaktaydı. İnsanın toplum ve kozmik gerçekliğin temel meselelerini akılla anlayıp çözebileceğine inanılmaktaydı. Ne var ki, bütün bunların olabilmesi "gayb"ın reddi ile mümkün görülmekteydi. Modern dönemde "metafizik" kavramına yüklenen işlev ve anlam, bu reddin gözden kaçmasına sebep olmuştur. Belki de ona yapılan aşırı vurgu gözden kaçırdıklarının taşıdığı önemden dolayıdır. Fizik dünyanın/tabiatın "nesneleştirilmesi", ancak bu ayrımla mümkün hale gelmiştir denebilir.

Hakikatte ilerleme kavramının ortaya çıkmasından çok, ona inanılması, genel kabûl görmesini mümkün kılan tabiat yasalarının değişmezliği, dolayısıyla bu yasaların evrenselliği varsayımına dayanan bir bilim anlayışının ortaya çıkmış olmasıdır. Bunda elbette Descartes, Newton ve Bacon'un öncü katkıları bulunduğu açıktır. Mekanik –düşünme/bilimsel bilgi– insanın zihin dünyasının bir parçası olmaya başlarken, ilerlemeye olan inanç da başlamış olmaktaydı. Newton ile ifade edilmeye başlanan tabiatın mekanik tarzda kavranışı ve anlaşılmaya çalışılması ilerlemeye duyulan inancı ciddi şekilde pekiştirmiş oldu. Aydınlanma'nın öncüleri, Ortaçağ'ın çözülmekte olan dünyasının insanına uzun zamandan beri hasretini çektiği ve arayıp da bulamadığı güveni "bilim"de bulacağına; zihinde oluşmaya başlayan yeni telakki biçimine denk düşen tabiatın, bilimin imkânlarıyla elde edilmiş bilginin yardımı ile fethedileceğine, yani egemenlik altına alınabileceğine inandırmakta zorluk çekmediği söylenebilir.

Hıristiyanlık geleneği içinde başlangıçta bilgi, insanın –Hz.

Adem'in– dünyada giriştiği bir mücadele ve sarf ettiği emeğin bir neticesi değildi; yaratıcının lütfedip öğrettiği veya ona sunduğu bir nimetti. Hz. Adem'in bilme gücü ve varlığı isimlendirme kabiliyeti doğrudan doğruya Yaratıcı'nın gücünün neticesi, deliliydi. Halbuki şimdi insan; tarihi, insanın yeryüzüne gelişi olarak değil, insanın yeryüzünde düşman bir varlık dünyasına, yani tabiata karşı verdiği mücadele; sahip olduğu bilgiyi de, bu mücadelenin neticesinde elde edilmiş bir hasıla olarak tanımlamak istemekteydi. Bilhassa üretimi aksatan tabiî engellere karşı alınan tedbirler neticesinde elde edilen kazanımlar ilerlemenin hesabına yazılmaya başlanmış haldeydi.

Maddi ilerlemenin aracı olarak bilimin kabûl edilmesi 1650'li yıllardan itibaren sözkonusu olur. 1650-1675 yılları arası Ortaçağ'ın sona erdiği; modern bilimin kaynağının, ilerleme fikrinin başlangıcının, Hıristiyanlığa ilişkin bilgilerin tarihsel eleştirisinin yapıldığı; İncil'in yoğun şekilde yeniden araştırmaya konu olduğu ve tartışıldığı bir dönemdir. 1640'lardan başlayıp yüzyılın sonlarına doğru yaygınlaşan İngiliz Devrimi'nin, bu dönemde gelişen İngiliz bilimi ile yakın bağlılık içinde olduğunu tarihçiler ifade etmekteydiler. Ne var ki, R. Boyle'den I. Newton'a kadar 17. yüzyılın önemli İngiliz bilimadamları Millenarian döneminin (Hıristiyanlıktaki bin yıllık barış ve mutluluk dönemi) yaklaşmakta olduğuna inanmaktaydılar. Bankacılıktan kömürcülüğe kadar birçok dalda gerekli bilgi alışverişi ve yeni icatlarda bulunmak için kolejler, liseler, akademiler kurulmaya başlandı. İlerlemenin savunucuları ve ona inananların büyük bir kesimi iyi eğitim görmüş, yine büyük bir kısmı aristokrat kökenli "laik" kesimden olan insanlardan teşekkül etmişti.

Bilimsel düşüncenin aynı zamanda sosyal düşünce için bir model sağladığı inancı Aydınlanma filozofları arasında giderek benimsenir oldu. Bilimsellik temeli üzerine oturmuş sosyal ideoloji kadar; bu dönemde kendini görünür kılmaya başlayan yeni dindarlık da deneycilik ve maddi ilerlemeyi esas alarak, daha önceki sosyal ya da dinî (geleneksel) bir vizyonun yapamadığı, daha doğrusu yapmayı düşünemediği bir şekilde, ken-

dini bilimin üstünde temellendirmeye çalışmaktaydı. Nitekim 17. yüzyılda Galileo ve Newton bu yeni dindarlığa uygun düşen tabiata ilişkin yeni bir "tutum" geliştirirler. Tabiat, insanın yeni bir idrak ve ilişki biçimi ile "nesne" konumuna indirgenerek, gözlemlenebilir, ölçülebilir ve nesneleştirilebilir, böylece insana hizmet için üzerinde egemenlik sağlanıp "kullanılabilir" duruma getirilmiş Manastır hayatının yüzyıllar süren ve "imara" dönük şekilde işlemeye çalıştığı tabiatla olan ilişkisini; iki farklı ve muhalif güç arasındaki bir "düşmanlık/uzlaşmazlık" ilişkisine çevirmek, Aydınlanma dönemi için kolay ve gerekli görülmüştü. Tanrı elbette evrenin yaratıcısıydı; fakat onun muradı insanın araştırarak yorumlaması gereken büyük kitapta, tabiatta açığa vurulmuştu. Yaratıcı muradını insana, artık ilham edilmiş bir kitap veya dünyada kurulmuş olan kilisenin vasıtası ile bildirmekten çok, kendi eseri olan tabiat vasıtası ile açıklamaktaydı. 17. yüzyıldan itibaren bilimsel bilginin sınır tanımaz artışı ve onu kullanma imkânları, teknoloji sayesinde açıkça ortaya çıkmaya başlamıştı. Burada bilginin sınırsızlığı anlayışı; bilimsel hakikatlerin Tanrı'nın varlığı yaratırken ortaya koyduğu ilke ve düzen sebebiyle bir ve aynı şeyler olduğu veya bu hakikatlerin açığa çıkartılması olarak kabûl edilmekteydi.

Batı kültürü içinde bilimin rolünün dönüşümünü 1680'lerden 1720'lere kadarki zaman içinde tarihlendirmek mümkündür. Kuzey ve Batı Avrupa'da dönüşüm bir nesil içinde tamamlanır. Bilim, kendisini var eden ilk kaşiflerin ellerinden çıkıp gazetecilerin, eğitim görmüş insanların, kahvehane konuşmalarının, kilise ayinlerinin gündelik konuşmalarına karışarak bu konuşmaların bir parçası olur. İnsan, çevresindeki varlık dünyasını ilk defa farklı bir dil ve/veya gözle anlamaya ve anlamlandırmaya başlar. Bilimsel bilginin, toplumun bütün faaliyetlerinde, hayatın bütün alanlarında uygulanabilir olması ve düzenleyici bir işlev yüklemesi ile, ilerleme mümkün olacaktır.

Bilimsel bilginin normatif hususiyeti dinin/ahlâkın hüküm sürdüğü hayat alanlarından geriye çekilmesini artık mecburi kılarken, kendisine has yeni bir zaman anlayışını da oluşturma-

ya başlar. Endüstrileşme ile beraber başlayan teknolojik gelişme, giderek zamanı kavrayış ve kullanış biçimini de değişikliğe uğratır. Endüstriyel süreçler aynı zamanda mekanik saatin ve zaman anlayışının hayata hâkim olmasını yavaş yavaş mümkün hale getirir. Endüstriyel/teknolojik bir dönemin detaylandırılmış ya da parçalara bölünmüş bir zaman kavramsallaştırımına mecburen ihtiyacı olmuştur. Sadece endüstriyel üretim değil; teknoloji ve onun meydana gelmesini sağlayan bilim de kendi öngörülerini kesin ölçümler üzerinde var etmeye çalışmaktaydı. Zaman ölçümünün rasyonelleştirimi hem önemli hem de gerekliydi. Zamanın niceliksel kılınması, şüphe yok ki, ilerlemeyi/modern dönemi anlamakta oldukça önemli bir anahtar durumundadır. Zamanın ilerlemeye içkin kavramsallaştırımı jeolojiden tarihe, arkeolojiden antropolojiye kadar uzanan yeni disiplinlere meşrûiyet sağlamış oldu. S.L. Macey'ye göre, ilerlemenin dinamikleri, ölçüm, yöntem ve zamandır. Eğer zamanın kesin ölçümü olmasaydı bugünkü bilimin de gelişmesi mümkün olamayacaktı. Bununla beraber ilerleme inancının temelini teşkil eden yöntem ve zaman anlayışının köklerini, Hıristiyanlık'ın manastır tecrübesi içinde görebiliriz. Bu tecrübe olmasaydı, denebilir ki zamanın "parçalara bölünmesinin" meşrûiyetini sağlamak kolay olamayacaktı.

Mekanik ya da bilimsel bilginin, endüstrileşme süreçleri içinde ne kadar önemli olduğu bilinmektedir. Bu bilgi türü veya diğer bir adı ile "modern kültür" büyûk bir hızla Avrupa'ya yayılmaya başlarken, süreç daha bütünü ile tamamlanmadan aynı hızla dünyanın diğer taraflarına doğru da yayılma istidadı gösterir. Nasıl ki, Hollandalı Newtoncular, İngiliz Newtoncuları taklit etmeye giriştilerse; şimdi dinleri farklı olan yeni coğrafyaların Newtoncuları da Avrupa'dakileri taklit etmeye girişirler. Aynı zamanda bu taklit süreci, yeni ve farklı bir idrak ve tasavvur biçiminin de kazanılma mücadelesi sayılır.

Fizik bilimlerindeki gelişmenin sosyal/tarihsel bilimler için de bir model veya ilham kaynağı olmaya başlaması, yeni "sosyal bilim" disiplinlerinin de oluşmasına imkân tanır. 19. yüzyılın endüstriyel gelişmesine paralel olarak ortaya çıkmaya baş-

layan kültürel evrimcilik anlayışı sadece "ilkel toplum"un icatına imkân sağlamaz. Aynı zamanda daha sonraları açıklayıcı bir model olarak ortaya çıkacak "sosyal gelişme" teorilerine de temel teşkil edecektir. Ne var ki, önceleri gelişmenin coğrafi faktörlere bağlı olduğu varsayılırken, daha sonraları giderek artan bir sayıda tarihçi, antropolog ve entellektüel gelişmenin ırkların farklılığı ile âlâkalı olabileceğini çok geçmeden dile getirmeye başladıkları görülür. Irkların farklılığının dile getirilişi biyolojik evrim teorileri için ciddi bir imkân olduğu açıktır. H. Spencer'e göre ırk, modern dünyada hayatî bir öneme sahipti. "İlkeller" zihinsel olarak "beyaz adam"a göre daha aşağılarda yer almaktaydı; çünkü onların bulunduğu çevre daha az uyarıcı hususiyetler taşımaktaydı. Sosyal gelişmeyi ırkların farklılığı temelinde ele alan kuzeyin, üstünde bulutların eksik olmadığı toprakların sarı saçlı, mavi gözlü kuramcıları. Afrika'nın parlak güneşi altındaki insanlar için bir "kara tarih" yazmanın hakkını ve meşrûiyetini elde etmiş olmaktaydılar.

Ulaşım imkânlarının giderek artması, aynı zamanda birçok engelin de ortadan kalkmasını sağladı. Feodal yapıdan endüstriyel düzene geçişin özgürleştirici sürecini yaşamak bundan böyle artık mümkün hale gelmekteydi. Fakat esas mesele, tarihlerinde benzer evreleri ve süreçleri yaşamayan Avrupa-dışı toplumların statülerinin ne olacağı veya nasıl belirleneceği noktasında başlamaktaydı. Avrupalı güçler dünyaya yayılmaya başlarken, etnologlar da seyyahların eskimiş bilgilerinin yerine bu topraklarla ilgili yeni bilgileri Avrupa'ya taşımaktaydılar. Ne var ki, başta Hindistan olmak üzere İslâm coğrafyası da ciddi meseleler yaratmaktaydı. Bu toplumlara ait kültürlerin düzeyleri ve statüleri üzerinde ortak bir görüşe ulaşmak mümkün görünmemekteydi. Batı'nın birçok entellektüelinin daha önce bu kültürle tanışmış ve etkilenmiş olması göz ardı edilememekteydi. Bazıları "Doğu"yu ruhsal Aydınlanma'nın kaynağı olarak görmekte (Hegel); bazıları ise ekonomik gelişme sözkonusu olmadığından bu tespiti reddetmekteydi.

İlerleme sadece insanın değil, bizzat hayatın tarihinin yeniden inşâsı meselesi olduğundan geçmiş hayat biçimlerinin

mevcut idrak süzgecinden geçirilmesi mecburi olmuştur. Bu kabûlün neticesi olarak dinin hayata ilişkin açıklayıcı hükümlerinin aşınmaya uğradığı görülür. İlerleme anlayışı dine ait "hurafelerle" mücadele edebilmek için bilime ve özellikle ampirik gözlemin önemine vurgu yaparken, aynı zamanda da sosyal disiplinlerin imkânları ile geçmişin yeniden inşâsı sözkonusu olur. Antropologlar gelişmenin düşük merhalelerini detaylandırmaya çalışırken; arkeologlar bütün toplumlar için başlangıç olarak "taş devri"nden bahsetmekteydiler. Aslında ilerlemeci model için "tarih okunması"na imkân verecek bir başlangıç noktasının mecburiyeti, "taş devri"nin kabûlünü zorunlu kılmaktaydı. Ne var ki, insanlık için bir "doğal hal"den bahsetmek artık ortak düşünce halini almıştı. Genel kabûle göre doğal halde yaşayan insanın süreklilik taşıyan bir aile ilişkisi mevcut değildi. Zaten ailenin kendisi de bu kuramcılara göre, sosyal gelişmenin bir merhalesinde meydana gelmiş bir kurum olarak kabûl edilecekti. İnsan hayatı üzerinde çok hızlı değişiklikler doğuran teknolojik icatların önemi giderek artarken, kentler, ulaşım araçları, hastalıkların tedavisindeki başarılar, haberleşme araçları daha önceki nesillerin bilmedikleri şeylerdi. İlerlemenin öncü delili olan teknik gelişme ve icatlara aynı zamanda iktisadî gelişme eşlik etmekteydi. Uzun süreden beri ilerleme artık büyük nispette teknolojik yenilikler ve zenginleşme ile aynılaştırılmış hale gelmiş durumdaydı. Yeni işlerin makineler tarafından yapılması, ilerleme olarak görülmeye başlanmıştır. Teknolojik yenilik ile ilerlemenin beraberliğine ilk akla gelen örnek matbaanın icatıdır. Daha sonra ateşli silahlar, buharlı motor ve elektriğin icatı sayılabilir. Her yeni teknolojik icat hem ilerlemenin bir kanıtı olarak görüldü, hem de bunun insanı bulunduğu durumdan daha iyi bir üst duruma taşıyıp götürmekte olduğuna inanıldı. Artık her dönem kendi ilerlemesini bu döneme hâkim teknoloji türüne göre değerlendirmek gibi yeni bir kimlik edinmekteydi; nükleer çağ; kompütür/iletişim çağı gibi!..

Öte yandan ilerleme kendisinden çok zaman "gelişme" olarak bahsetmektedir. Hakikatte gelişme sadece bütün hayat ev-

reninin değişimi değil, aynı zamanda belirli bir hedefe doğru giderek yakınlaşmış olma sürecidir. İnsana sadece maddi ya da kavramsal imkânlar sunmamakta; bununla birlikte geleceğe atfedilmiş bir hedefe yakınlaşma durumu ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, gelişme fikri günümüzün tanımı yapılması zor, amorf fakat ulaşılmak istenen nihai gayesi ve kavramsal dünyamızın kendisi olmadan var edilmesi mümkün olmayan bir aracıdır. Modern zihnin, gelişme kavramı olmadan mevcut gerçeklik dünyasını anlaması ve anlamlandırması neredeyse mümkün değildir. Bilimsel düşüncenin olduğu kadar, sosyal bilimlerde içkinleştirdikleri anlamları, işlevleri ve hedefleri ile kendilerini bununla kurmuşlardır. Zamanın ileriye, daha iyi olana doğru aktığı fikri ile gelişme ve yönlendirme birbirlerinde içkinleşmişlerdir.

## VII

İlerleme fikri sadece Batılı insanın zihnini, kendisini ve oluşturduğu kurumları şekillendirmedi; aynı zamanda dünya ile beraber her şeyi de şekillendirdi ve kendi kalıplarına döktü. Tanımlayıcı ve kaide koyucu hususiyetleri ile toplumsal kanaatleri oluşturan kılavuz değerler, bütün toplumsal kurumlar ve idari süreçler, ilerlemenin ölçülerine göre değerlendirilir. Bunun hasılası olarak sözkonusu ölçülerin dışında kalan değerlerin temsilcileri aile içindeki yaşlılardan, kutsal kitabın yorumlayıcıları olan din adamlarına kadar herkesin bulunduğu ve temsil ettiği karizmatik mevki anlamsız ve değersiz görülür. Her şey ilerlemeye, yani geleceğe refere edildiğinden yaşlılık/yaşlanma bile geleneksel/geri sayılmaya sebep olmaktan kurtulamaz.

İlerleme ile beraber toplumların inançlarında, değerlerinde, hayat biçiminde, mevcut kurumlarda daha iyi olacağı düşüncesiyle değişiklik istenir. Bilhassa geçmişe ait hemen her şeyin değişmesi, hem kaçınılmaz hem de olağan kabûl edilerek bunun mecburi olduğu varsayılır. Çünkü mevcut olan her şe-

yin eksik ve kusurlu olduğu ve bunların mükemmel hale gelmesi gerektiği hususunda yaygın bir kabûl oluşmuştu. Bilhassa yeni bilgi bu iş için oldukça önemli olmaya başlamıştır. Toplumun inandığı kutsala ilişkin bilgilere az da olsa sahip olmayanlar daha önceleri nasıl küçümsenmişse, şimdi yeni/bilimsel bilgiye sahip olmayanlar da aynı küçümsemenin kurbanı durumuna düşerler.

Batı-dışı toplumlarda ilerlemeye, diğer bir ifade ile onun toplumsal tezahürü olarak kabûl edilen "gelişme"nin katlanmak zorunda kalınan neticelerine karşı direnen ve bu sebeple gelenekçi olarak tanımlanan kesimler, Batı'daki gelenekçilerden çok daha kolay safdışı edilirler. İlerlemenin başlatmak istediği süreçler aynı zamanda özünde geri çevrilmesi mümkün olmayan sekülerleşmiş bir dinamizmi de taşımak gibi özelliğe sahiptir. Bu dinamizmin 1789 ile evrensellik etiketi taşımaya başlayan bütün değerleri, hakikatte Batı'ya ait ve onun tarihî tecrübesinin neticesinde elde edilmiş kazanımlardı. Ne var ki, artık bundan sonra ilerleme ile tanışan bütün toplumlar, emekleri ile ortaya koydukları her şeyi, bu değerlere göre test ederek kıymetlendirecek, anlamlandıracak; yararlı veya yararsız olduğuna onlar karar verecektir. El emeği göz nuruna dayalı olarak üretilmiş herhangi bir şeyin, yüzyıllar ötesinden gelen değer anlayışının dışında muamele görmesi, onlar için aynı zamanda yeni ve trajik bir tarihin başlangıcı olur.

Bundan böyle hayat "viraneler" ile "kaşaneler" arasındaki karşılaştırma olarak algılanırken; dünyanın yorumlanması bağlamında saklı/içkin olan diyalektik aşkınlık gözden kaçar. Her şey köhneleşmiş ve işe yaramaz bir arkeolojik kalıntıya dönüşmeye başlar; toplumlar durağan ve hareketsiz olarak algılanır. Batı'da kalmadığı için kendisi dışındaki bütün yönetimler ve imparatorluklar despotizmle eşleştirilir; "Doğu despotizmi" açıklayıcı bir kavram haline gelir. Ne var ki, ilerleme fikrinin hâkim olmadığı bir tahayyül dünyasında hiçbir toplumun, kendisinin rakibi olarak gördüğü herhangi bir toplumu, ona hayranlık beslemiş olsa bile taklit etmek, ona benzemek gibi bir girişimde bulunduğu söylenemezdi. Farklılığa vurgu ve onun

kabûlü, kişisel ve toplumsal kimliğin kendine duyulan güvenin ifadesiydi. Fakat ilerleme fikrinin yaygınlaşmaya başlaması ile giyim kuşam utanılacak; dinî ibadetler saklanacak ve suçlanacak; mahremiyet ise "market"te görücüye çıkmak için hazırlığa girişecektir.

Öte yandan, toplumun ilerlemeci/dönüşümlü olarak gelişme fikri, modernleşme teorilerinin ortaya çıkmaya başladığı 1950'lerden çok daha eskilere dayanır; gelişme/dönüşüm fikrini "sosyal bilimler"in kurucularının yazılarında bulmak mümkündür. 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarındaki siyasî iktisatçıların ve evrimci sosyologların kuramları her şeyden evvel Avrupa'daki radikal sosyal değişimlerin vuku bulduğu ortamda şekillendi. Fakat 2. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde gelişme artık küresel gaye ve çabanın hedefini teşkil eder. Bu dönemle beraber "gelişmişlik" ve "azgelişmişlik" tanımlandığı bağlam içinde bütün ideolojilerin ve dinlerin üstünde genel amaç olur. Sosyal gelişme olarak kabûl edilen olgu, her zaman ekonomik gelişme temelinde değerlendirildiğinden, doğurduğu sıkıntılar bu sürecin bedeli olarak görülmüştür. Sömürünün, bundan dolayı bütün azgelişmiş/gelişmekte olan ülkelerde modernleşme olarak hep devam edip geldiği söylenebilir.

Gelişme/gelişmişlik kavramı neticede ekonomik büyümeyi; bu ise günümüzde üretim miktarlarının artışı olarak somut ifadesini bulmaktadır. Gelişme toplumsal hayatın maddi iyileşmesi; diğer bir ifade ile üretim artışıyla modernleşmesi sağlanarak bütün toplumların, hem geleneksel üretim biçimlerini ve araçlarını anlamsız kılmış, hem de bu toplumların hangi dinî gelenekten gelirlerse gelsinler, yüzyıllardan beri alışageldikleri ve çok zaman özünde kutsala atıfta bulunulan tüketim biçimlerini de kökten yıkarak, kendisinin önerdiklerini onların yerine ikame etmiştir. Bundan dolayı Afrika'nın ancak gelişme ile beraber günümüzde hüküm süren kurumsallaşmış kahredici yoksulluğa yakalanması "mümkün" olabilmiştir.

İleri/gelişmiş kabûl edilen modern toplumların zenginlik, maharet, rasyonellik gibi hususiyetlerini, gelişmekte olan top-

lumlar başından beri kendi hedefleri olarak gördüler. Bu toplumlar Batı'nın gelişmek için gösterdiği ve yüzyıllar süren sabrı gösteremeyerek, bir yüzyılda yapılanları on yıllara sığdırmaya çalıştılar. Acelecilik, henüz "ulus" denen bir "icadı" icat etmekle meşgûl, büyük çoğunluğu solda olan yeni ulusal liderleri, ırkçılığın/şovenizmin tuzağına düşürürken; modern dönemin kendi bağlamı içinde mevcut eşitsizliğe meydan okuyarak yeni bir eşitlik öneren sosyalizmi, ideallerinden uzaklara çekip götürmüş oldu. Aynı durum, Müslümanlar'ın topraklarında da çok geçmeden İslâm'ın başına gelecektir.

Başlangıçta, mecburiyetin hasıl ettiği bir sabırsızlıkla ilerlemenin "meyvelerine" sahip olmak isteyen diğer toplumlar gibi, Müslümanlar da "seçici" olmak hususunda inkârı mümkün olmayan bir hassasiyet gösterdiler. Çelişki yüklü bir gayret ve çaba ile, D. Lerner'in ifade ettiği gibi modern kurumlara talip oldular, fakat modern ideolojileri reddettiler, modern kuvvete talip oldular, fakat modern hedefleri reddettiler; modern zenginliğe talip oldular, fakat modern aklı/düşünme biçimini reddettiler. Fakat, akan zaman içinde sanki bir kader gibi reddedilenler talip olunanlardan önce Müslümanlar'ın hayat evrenine girip yerleşti, bu evreni kendilerine göre şekillendirdikçe diğerlerinin geçişini de kolaylaştırmış oldular.

Öte yandan tanışmış olduğu dönemdeki Müslümanlar'ın kendinden "üstün" gördüğü "ilerlemenin/yeni dünyanın" bünyesinde hüküm süren köklü ve hızlı değişiklikleri; daha bütünüyle kavramsallaştırmakta zorluk çektiği halde "terakki" olarak adlandırması dikkat çekici sayılmalıdır. Ne var ki, terakkiye çok geçmeden ittihat/birlik sözcüğü de ilave edilerek, vurgu, günümüze kadar ikisine birden yapılmak gibi hususiyet kazanır. Bunun, Batı'daki süreç içinde hâkim endişenin yerine farklı bir endişeyi ikame ettiğini söyleyebiliriz. Kadim Grek'ten beri merkezî bir yer tutmuş, düzen fikrinin Batı'da, "düzen ve ilerleme" şeklindeki çabası, Osmanlı tecrübesi içinde "birlik ve ilerleme" şeklinde tezahür eder. Terakki ile beraber vurgu yapılan üstünlük, aynı zamanda "ulûm ve fünûn" sözcükleri ile açıklanmaya çalışılır. Şükrü Hanioğlu'nun ifade-

si ile Müslüman "münevver", "terakkiyi" meydana getiren sebebi artık keşfetmiş olmaktadır. Bu da ulûm ve fünûndan başka bir şey değildir. Bu kanaatin Osmanlı aydınları üzerindeki etkisi, düşünceleri içinde "bilim" kavramının merkezî bir rol alması olmuştur. Artık bundan böyle "bilim" kavramı, klasik düşünce eserlerinde çeşitli şekillerde "din" kavramının görmekte olduğu rolü üstlenmiş olur. Herhangi bir konuda iddialar sıralandıktan sonra Osmanlı aydınları, klasik yazarların yaptıkları gibi birbiri ardına dinî kanıtları sıralayarak bunların ispatını sağlamak yerine, bu konunun ve/veya bu meselenin "bilim ve fünûn nokta-i nazarından" nasıl çözümlenebileceğini anlatmaya girişeceklerdir. Devletin kurtarılmasının ve hattâ daha iyi yönetiminin ilme dayalı bir konu olduğu savunulurken; pozitivist bir anlayışın da merkeze taşındığı, dolayısı ile yeni bir meşrûiyet kaynağının oluşmaya başladığı görülür. Pozitivizmin merkeze yerleşerek iktidarı kendi etrafında ve kendine göre şekillendirmeye başlaması, aynı zamanda "terakki"nin yavaş yavaş "gerçekleşmesinin" başlangıcı sayılır. Yine Hanioğlu'nun da değindiği gibi, meşrûlaştırma işlevi dahil olmak üzere "bilim" ve "akıl"ın aydınlar nezdinde dinin oynadığı rolleri üstlenmesi ile önemli bir kayma olmuştur. Bilim artık bundan böyle "aşkın" bir yere oturtulmuş olur. Dinin değişken bir görev üstlenmeye başlamış olmasının ilerlemek için mecburiyet şeklinde algılandığını söylemek yanıltıcı olmaz. Ne var ki, bu yer değişimin tabiî bir neticesi olarak "bilim" –dünya genelinde vuku bulmuş bir olgunun benzeri şeklinde– "din" ile çatışan bir sürece girmeye başlar. Tahrif edilmiş olsa bile Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm da hiçbir zaman nihai referans kaynağı olma iddiasından vazgeçmeyeceğini bu şekilde açığa vurmuş olacaktır.

Bilimin terakkiyi sağlayan biricik güç ve/veya imkân olarak görülmeye başlaması, referans kaynağı haline gelmesi; din ve ahlâkın belirleyici konumlarından uzaklaşarak "terakki" tarafından belirlenen değişken görevler üstlenmelerini doğurmuştur. Terakki imkânını sağlayan bilime ulaşmak, hayatın alanı içinde "bilimsel olmak" gibi bir kabûlü de beraberinde getirir.

Hayatı bu şekilde anlama meselesi "terakki"nin kendisini meşrûlaştırması için zorunlu bir imkân olan "tarih" ile ilişkisinden dolayı önemli sayılmalıdır. Geçmişi anlama hususunda hangi bilim dalının daha açıklayıcı olduğunun araştırılması, ilerlemenin kavramsal dünyasında pozitivizmi haklı çıkardığından, tarih ve jeoloji ilk akla gelenler olur.

## VIII

20. yüzyılın sonlarına yaklaştığımız bu dönemde ilerlemenin neden yoğun eleştirilere konu edildiği önemli sayılmalıdır. Ne var ki, bu eleştirilere rağmen Batı dünyasında giderek terk edilmekte olan ilerleme düşüncesine İslâm dünyasında ve yaşadığımız coğrafyanın Müslümanlar'ı arasında kendisine ilginin (zımnen) arttığı görülmektedir. Kur'an'a ilişkin yapılan yorumlarda; yorumcunun bu yorumu yaparken beslediği ümitlerde, bir meşrüiyet kaynağı olarak ilerleme düşüncesini içselleştirmiş olması dikkat çekmektedir. Müslüman aydın fakat özellikle "teolog"lar ilerleme'yi, içinde yaşanan "yorumlanmış evren"ini ve onun toplumsal dünyasını; bir açıklama imkânı olarak düşünmesi ya da var sayması, nasıl bir gelecek tasarımı ile karşı karşıya olduğumuzun da, ipuçlarını vermektedir. Fakat sadece bununla da kalmamakta; bizi her şeyden önce yeni bir tarih anlayışı ve tasarımı ile karşı karşıya getirmekte; dahası eskinin değişmesini zımnen önererek, buna zorlayan yeni bir "zaman" ve "mekân" kavrayışını da beraberinde taşımaktadır. İlerleme düşüncesinin/felsefenin toplumsal kültüre sinmesi, yani idrak ve tasavvur dünyasının hâkim renklerinden olması durumunda; toplumsal hayatı ve orada cereyan eden olayları hâkim "renkten" bağımsız olarak düşünme ve değerlendirmeye kalkışmak, özel ve yoğun gayret gerektirmektedir.

Şüphe yok ki, ilerlemeye ilişkin kabûllerin, ona uygun düşünme biçiminin, karşı karşıya bulunulan toplumsal hayatın meselelerine bir çözüm bulma hususunda duyulan ihtiyaçtan dolayı benimsendiği söylenebilir. Her ne kadar Müslüman –hat-

tâ Hıristiyan– ümmetin düşünce ve hayat geleneğinde ilerlemeye ilişkin imâlar bulunmasa da, modernleşmeyle başlayan değişimlerin bilgi/düşünce dünyasındaki tesirlerinin, neticede kendilerine has yeni tasavvur biçimleri kurduğunu görmekteyiz. "Yeni Atlantis", "Güneş Ülkesi" ya da "Ütopya"yı inşâ etmek için çaba sarf eden modern tasavvur biçimlerinin; insan –veya başka coğrafyalarda yaşanan dinler– için yeni "ümmet" kurmak üzere aynı felsefi kabûller, aynı araç ve amaçları kullanmalarının neden "uygun" olamayacağı sorusu artık haklı ve doğru bir soru olmak gibi meşrüiyet taşımaktadır. Bugün artık ilerlemeci görüş Müslümanlar'ın, onunla geç tanışmış olmalarına rağmen hayatlarında, düşünme biçimlerinde, tasavvur dünyalarında bir "kültür" olarak bulunmakta; önerdiği araçlar ve yöntemlerle determine edici bir hususiyet taşımaktadır.

Batı dünyası karşısında uğranılan askerî yenilgi Müslüman önderlerin ve aydınların tümüne aynı soruyu sordurmuştur. Neden bu güçler ileridedirler? Ve Müslümanlar niçin geridir? İlgi çeken nokta bu sorularda yenilgiyle geri kalmışlık; galibiyet ve ilerlemenin özdeşleştirilmiş olmasıdır. Burada geri kalmışlık İslâm'ın iyi "yorumlanamamış" olmasına bağlanır; İslâm'ı, ilerlemeyi sağlayacak bir dinamizme ve imkâna sahip olmayan bir din saymanın doğru olmayacağı neticesine varılır. Mantıksal düzlemdeki bu çıkarımın neticesi İslâm'ın ilerleme eksenli bir yeni "yorum/okuma biçimi"ni günümüze kadar getirmiş oldu. Koro halinde şimdi söylenebilecek tek bir ifade vardır: "İslâm terakkiye mâni değildir."

Ne var ki, bu "yorumlama" veya "okuma biçimi" başından beri muhtevasında ciddi bir iddia taşıyagelmiştir; ona göre Müslümanlar İslâm'ın özünden uzaklaştıkları için ilerleme sağlanamamıştır; başa gelenler bundan dolayıdır. Bu kabûlün tabiî neticesi olarak İslâm'ın nassları/değişmezleri de ilerleme düşüncesinin nesnesi olabilecek hale getirilirler. "Söylem, form" da İslâmî'dir; İslâm'ı referans aldığı görülür. Fakat İslâm'ın/vahyin okunuş/yorumlama biçimi bizzat ilerlemeyi ve onun hedeflerini referans alır; İslâm bir araç veya form düzeyine indirgenmiş olur. Batı medeniyetine katılmak üzere "laik

bir yöntemle" ve tümden bir değişimle modernleşmenin daha çabuk ve kestirme bir yol olacağını savunan laik aydınlar gibi; başından beri medeniyeti modern bir okuma/yorumlama biçimiyle "İslâm medeniyeti"ne dönüştürerek onu kendi geleneği içinde üretmeyi arzulamış İslâmcı aydın da, teorik düzlemde ilkelerinden bir kısmını reddetmesine karşılık Aydınlanma'nın ideallerini benimsemiş, giderek içselleştirmiş ve neticede onları ulaşılması gereken hedef haline getirmiştir.

Dolayısıyla günümüzde Müslümanın ruhundaki enerjiyi Batı medeniyetinin aynadaki kötü görüntüsü olacak bir "İslâm medeniyeti" inşâsına yönlendirmek zor olmamasına rağmen; Müslümanca bir hayatın inşâsına yönlendirmek varsayıldığı kadar kolay olmayacağa benzemektedir.

İlerlemek veya modern dünya ile karşılaşmanın bazı teknik araçların basit bir aktarım düzeyinde kalamayacağını, bu tecrübenin yaşandığı kısa tarih bize göstermektedir. Temelinde İslâm'a ait hakikatin, onun Peygamber'in (s.a.v.) tecrübe ettiği imkânlar ile kurulmuş bir hayat evreninin "gerçeklik" anlayışından çıkıp, onunla çatışmayı içeriklendirmiş bir gerçeklik anlayışını savunma noktasına gelmek, Müslümanlar cihetinden boşa yaşanmış bir tecrübe sayılmaz.

Günümüz toplumsal gerçekliğinin ilerleme ilkesi etrafında inşâ edilmiş olması, kaçınılmaz olarak bir izafiliği de beraberinde getirmektedir; bu ise doğrunun, doğru; adaletin, adalet olmaktan çıkması; doğrunun, adaletin İslâm'ın hakikat anlayışından ayrışması demek olmaktadır. İslâm'a göre toplumsal gerçekliğin verili; yani Peygamber (s.a.v.) tarafından tecrübe edilmiş hakikatin dünyasına ve onun geleneğine uygun şekilde var edilmenin sürekliliği önem taşımaktadır. "Kutsal" anlamın transferine müsaade etmemektedir; hak ve bâtılın, hayır ile şerrin, doğru ile yanlışın kendilerine ait ontolojik düzlemden almış oldukları anlamların yeniden tanımlanmasını istemez. Ahlâkın, adaletin, hayırseverliğin, sevginin, görev ve sorumluluğun kendilerinde taşıdıkları aşkın anlamın sekülerleştirilerek transferi; neticede bu değerlerin insanlar arası ilişkilerden doğdukları kabûlüne ve nihai hedeflerinin bu dünya ile sınırlı olan toplum-

sal süreçler kurgulamak olduğu varsayılabilir. Bugün ilerleme/ya da modern dünya karşısında yetersiz kaldığı için İslâm'a ilişkin yeni bir "okuma/yorumlama geleneği" oluşturmak, geçmişe ait bütün birikimin etkili bir okuma şekline dönüştürülmesi; son tahlilde modernitenin şartları ve bağlamı içinde bir dönüşümdür, yoksa onu aşma imkânı sayılmaz.

Bu sebeple Kur'an'ı okumayı/yorumlamayı salt bir yöntem meselesine indirgemek oldukça yanıltıcı olacaktır. Üstelik başka iklimlerin değerlerinden bağımsız olmayan yöntemlerle okumak; bizzat yöntemin "nötr" olabileceğine ilişkin vahim bir kabûlü de beraberinde getirmektedir. "Usûl" ile "aslın" aynı kökten gelen gücünün şuurundaki ulemanın "dili" karşısında; bilinci antropolojik bir umutla yüklü Müslüman entellektüelin içine düştüğü yöntem "bunalımı" onun Kur'an'la kurduğu ilişkisini özne-nesne ilişkisi olmaktan kurtarmasına imkân vermemektedir. Tecdit faaliyetinin gerçekleştirdiği müceddid geleneği ile, bugün değişim için nassların yeniden okunmasını/yorumlanmasını isteyen entellektüel gelenek arasında bir mahiyet farkının bulunduğu açıktır. Yaşanmış ve yaşanmakta olan bir hakikati kendi geleneği içindeki süreklilikle bugün yaşanır kılmak çabası ile, hakikati "transfer" etmeye çabalamak arasında mahiyet farkı vardır. Günümüz Müslümanı/aydınının sürdürdüğü çabanın özünde aslında bu "transfer" arzuları saklı bulunmaktadır. Bu transfer ve/veya okuma biçimi geçmiş kavimlere ait bulguların, ilkelliğin delilleri olarak müzelerde arkeolojik kalıntılar şeklindeki teşhirine benzemektedir.

Yaşanan tecrübe bir zihniyet değişikliği olduğu kadar, bu gerçeklik anlayışını savunanlara münevver/aydın olmak gibi bir kimlik de kazandırmıştır. Toplumsal önderliği ele geçiren aydınlar bugün İslâm'ı, ilerlemenin kurumsallaştırdığı bir dünyanın sahici olmayan taleplerine ve hedeflerine göre yeniden yorumlamaya girişmenin "dayanılmaz hafifliği" içinde bulunmaktadırlar. Modern hayat biçiminin bizzat kendisi ilerlemeye göre ve ilerleme tarafından kurumsallaştırılmıştır. İnsan ilerlemenin kurumsallığı içinde ondan gelen beklentilere göre sadece bir idrak biçimi değil, aynı zamanda bir "huy" kazan-

mış haldedir. Dolayısı ile bu çabayı gösterenler İslâm'ın hakikatini, kendi geleneği içindeki anlaşılma ve tecrübe edilme biçiminden kopartarak/yalıtarak, onu salt aklın nesnesi durumuna düşürmek gibi, hedefi İslâm'ın dışında tanımlanmış bir gayretin içindedirler.

Kur'an'ı okuma/yorumlama faaliyetini süreçlendiren gaye ve hedefin cedid/yenileme olarak vasıflandırılmasını, İslâm bağlamı içinde kalınarak var edilmiş bir faaliyet saymak mümkün değildir. Gaye ve hedefin tayinini kendi dışında taşıyan bu istek, "ilerleme" düşüncesini meşrûlaştırarak ona bir araç işlevi yüklemektedir. Halbuki ilerleme kavramı ve düşüncesi kendi muhtevasında bir anlam ve değer yüklenerek hasıl olmuştur; kendine has bir hedefi vardır, yani masum sayılamaz. Bundan dolayıdır ki günümüzde yoğun çaba sarf edilerek yapılmak istenen Kur'an'ın yeni yorumu/okunuşu neticede her şeyin daha iyi olacağı; Müslümanlar'ın meselelerinin kolay ve tez elden hallolacağı; refaha ve mutluluğa kavuşulacağı umut ve beklentisi ile dopdoludur. İnsanın "varlık ve yokluk", "darlık ve genişlik" ile imtihan edileceğine ilişkin ayetler, bu projenin irrasyonel boyutunu oluşturduklarından artık dışarıda tutulmaktadırlar. Bugün yapılmaya çalışılan Kur'an'ı yeniden "okuma" girişimi ya da tefsir/yorum; nass/metin ile şimdiki mevcut "gerçeklik" arasında bir bağ kurma girişimi olarak kendini ifade etmekte veya kendini bu şekilde vazifelendirmektedir. Ne var ki, bu yorumla insanları zulüm altında tutan fiilî gerçeklik, kısmen de olsa değiştirilmesi gereken bir durum olarak tezahür etmemekte, yapılan yorum buna yeltenmemektedir. Halbuki toplumsal gerçekliği var eden değerler bağlamının meşrûiyetinin sorgulanması, bazen kaçınılması mümkün olmayan bir mecburiyet olmaktadır.

Bugün Müslümanlar'ca girişilen yorumlama çabaları; son tahlilde İslâm'a ait hedeflerin, kavramların, isimlerin, sıfatların rasyonelliğin kategorilerinin sınırları içine çekilip yerleştirilmek şeklinde neticelenmektedir. İslâm'ın evrensel ilke ve hükümlerinin aynı kategorilere çekilip yerleştirilme gayretlerini de buna dahil edebiliriz. İslâm'ın içerik anlamları ile be-

raber değişmesine müsaade etmediği değerler ile tarihsel/toplumsal şartlar arasındaki ilişkinin nasıl yorumlanması ve kurulması gerektiği, bugün önemli bir meseledir. Bugüne kadar İslâm'la ilişkili yapılan yorumların tarihsel/toplumsal şartlar lehine cereyan etmiş olması ciddi bir mesele değilmiş gibi görünse de bunun yanıltıcı olduğunu söyleyebiliriz. İlim, bilgi, akıl, rızk, özgürlük, ahlâk, adalet gibi kavramların değişmeye başlamış içerik anlamlarının Müslümanın zihnindeki "gelecek zaman"/ahiret boyutunu giderek artık köklü şekilde dönüştürmektedirler.

Aydınlanma'nın, hayatı insanın nefsine ve şeytana karşı mücadele olmaktan çıkartıp, tabiat ve dolayısı ile varlık alemine karşı özgürleştirici bir savaş haline dönüştürmesi, ilerleme inancının sayesinde olmuştur. İlerleme ile mükemmele ulaşılacağı inancı, bu hususiyetini epistemik faaliyeti boyunca bilginin muhtevasına katarak gelmiştir. İlerlemenin, bilginin gerçeklikle ilişkisi ve her seferinde gerçekliğe daha fazla ve kapsamlı açıklama getireceğine ilişkin vaat ve çabası bu sebeple dikkat çeker. Bilhassa bu iddiasını insan sağlığı sözkonusu olduğunda sıkça dile getirdiğini, bütün bilim dallarını seferber ettiğine vurgu yaparak gösterir.

Kendisine duyulan inanç artık giderek kaybolmaya başlamış olsa bile, ilerleme düşüncesi insan tarihinin bir ilkesi olarak varlığını günümüzde de sürdürmekte; modern bilginin bizzat kendisinde içkin bir "kültür" olarak bulunmaktadır. Her şeyle beraber günümüzün entellektüel ve toplumsal evrenini değiştiren düşünme sistemlerinin ilerlemenin kalıpları içine dökülerek şekillendiği ve yönlendirildiğini görmek mümkündür. Zaten bilimin, bilhassa sosyal/ideolojik bilimlerin kendilerinde bu hususiyetin içkinliği sözkonusudur. Bu durum Darwin'in biyolojik dünyasında; Locke ve Marx'ın ekonomik dünyasında; Comte ve Durkheim'in sosyal dünyasında; Freud'un psikolojik dünyasında apaçık durmaktadır.

Bunlara ilave olarak Aydınlanma ile beraber başlayan yeni epistemik faaliyette bilginin bu dünyadaki hayatın önemine ve sadece insanın ihtiyaçlarına tâbi kılındığı görülür. Epis-

temik yapının mahiyeti bugün İslâm'dan kültürel, iktisadî, toplumsal veya sosyal bir teori istemektedir. Çünkü ona göre ideal bir toplum modeli bunlar olmaksızın gerçekleştirilemez. Bunun neticesi olarak sosyolojinin, iktisadın, siyasetin veya kültürün sorularını, İslâm'a ve kendimize sorarak, dine/İslâm'a uygun cevaplar bulabileceğimiz zannına kapılmış durumdayız. Halbuki bunlardan birinin aracılığı ile sorulan soruda, tehlikede olan bizim İslâmî düşüncemiz, Müslüman oluşumuzdur. Çünkü bunlar sorulacak soruyu ve ona verilecek cevabı, aynı zamanda kendi kavramsallaştırdıkları özerk/yalıtılmış dünyaları içinde taşımakta ve belirlemektedirler. Bundan dolayı yaşadığımız dünya içinde meselelere ve olaylara yaklaşma tarzımız; bu meseleleri bugünün bağlamında çözme biçimimiz aynı zamanda bizim trajedimizi de yansıtmaktadır.

İslâm'a ait değerlerin sürekli olarak şimdinin bağlamında temellendirilmesi, dinin reddini değil; tersine bugünün bağlamında "eleştirel kabûlünü" mümkün kılmaktadır. Bu ise hayatın pratiğinde oluşmaya başlayacak yeni süreçlerin/ilişkilerin Müslümanlar tarafından kabûlünü kolaylaştırmaktadır. Dolayısı ile değerlerin ve Müslümanlar'ın amellerinin yapıp-etmelerinin yeniden şekillendirilmesi ve İslâm'a ait değerlerin bunların bağlamı içinde yeniden anlamlandırılması hem mümkün olmakta, hem de gerekmektedir. Neticede İslâm'a ait bütün değerlerin yaşanmakta olan toplumsal gerçekliğin bağlamı içinde içerik anlamları ile beraber yeniden tanımlanması, bir süreklilik kazanarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum "değerler düzeninin, bağlamının" aynı zamanda sürecin istikametinde yeniden düzenlenmesidir. Şimdi, eğer değerler sisteminin ait olduğu bağlam ilerleme düşüncesinin yönlendiriminde ise; bu sürecin içinde kalarak ilerlemeye karşı çıkmak veya ilerlemenin ortaya koyduğu neticeleri hayat, ahlâk, adalet, toplum ve değerler bağlamında eleştiriye tâbi tutmak asla mümkün olamamakta; tersine bu durum süreci hızlandırmakta ve daha dinamik kılmaktadır.

# IX

Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm'da da Aydınlanma'nın tanımladığı şekilde bir ilerleme anlayışından veya ona ilişkin herhangi bir imâdan bahsetmek mümkün değildir. Din(ler)e göre insanın bu dünyadaki hayatı bir "düşüşün" meyvesidir; "geri dönüş", "dikey" ve aşkınlık içeren bir hususiyet taşımaktadır. İnsandan istenen, yine kendisine Peygamberler vasıtası ile gönderilen "mesajla" bu düşüşten kurtulmasıdır. Vahiy ile gönderilen mesajda sadece kurtuluşun/selametin yolu gösterilmez; aynı zamanda "bilgisi" de verilir. Burada "araçlar" ile "amaçların" içkinleştirildiği, birbirinden bağımsız olmadıkları görülür.

Hıristiyanlık'ın tarihsel tecrübesinde kilisenin başta bilgi olmak üzere bireysel ve toplumsal değişmenin her türlüsüne şiddetle direnmesi; bir ifrat-tefrit ilişkisi içinde değişimi, Batılı insan için çok cazip ve istenir hale getirmiştir. Aydınlanma'nın içine düştüğü "karanlık", varlık dünyasında vuku bulan değişimi, duyulan ihtiyaçtan dolayı ilerleme olarak görmek istemiş olmasında yatmaktadır. İlerleme mükemmele doğru giden bir süreç olarak varsayılmasına karşılık; değişim bir nesnenin zaman içinde farklılaşması olarak tanımlanabilir.

Bir şey değiştiği zaman artık o önceki hali gibi değildir; eşzamanlı olarak hem aynı hem de farklı olmuştur. Fakat bir şeyin kimliği değişikliğe uğramadan değişmesinin mümkün olması önemli bir nokta, aynı zamanda da felsefenin kadim meselelerinden biri sayılır. Bahse konu olan bu çeşit bir değişimin anlaşılması ve açıklanabilmesi; diğer bir ifade ile değişiminin bizzat kendi hakikatine uygun açıklanmasının imkânı araştırıldığında, bunun iddialı cevaplandırıcılarından birinin "din", diğerinin "bilim" olduğunu söylemek mümkündür.

Dolayısı ile değişime ya dinin ya da bilimin imkânları ile bakmak gibi bir durumla karşı karşıya bulunmaktayız. Dine göre değişim amaç yüklüdür ve kendince bir "bilince" sahiptir. Her değişim kendi hakikatine uygun olan bir süreç izleyerek gerçekleşir. Buna insan da dahildir. Kainatta gözlemlenebilen üç çeşit değişim olduğu söylenebilir: Kozmik değişim, top-

lumsal değişim ve bireysel değişim. Bütün kainat her an değişmektedir; gündüz geldiğinde gece; kış geldiğinde yaz kaybolmaktadır. Kainatın Allah tarafından yaratılışındaki süreklilik ile, değişimin sürekliliği arasındaki ilişki ayrı bir konu olarak durmaktadır. Alemdeki varoluş tevhid eksenli uyumlu bir değişim anlamına gelir. Her varlık kendine has varoluşsal bir dil, bir uyumla ait olduğu düzlemden bu değişime katılır. Ancak insan bu alemin tek istisnasıdır. O değişime ve ona katılıp katılmamaya kendisi karar vermektedir. İnsan ile diğer yaratılmışlar arasında iki temel farklılık olduğu söylenebilir. İlki, insanoğlu bir bütünlük teşkil eder, halbuki, diğer yaratıklar bütünün parçalarıdırlar. İnsanoğlu kainatın bütün hususiyetlerini kendinde taşır; halbuki diğer yaratıklar bu hususiyetlerin bazılarını kendilerinde taşımaktadırlar. İkincisi ise; diğer varlıklar sapkınlığa düşmeden doğru bir yol izlerler. Halbuki insan kainatı/belirlenemez olanı taşımakta olduğundan, belirlenmiş bir tabiata sahip değildir. Onun varlık dünyası ile olan ilişkisi sır doludur. O, "esfeli safilin ile ahseni takvim" arasında gidip-gelme imkânı ve kabiliyetine sahip kılınmıştır. O, işlediği bir günahın neticesinde bu dünyada bulunmaktadır. Dolayısı ile insan hayatının hedefi, olgunlaşma, "kamil olma" ile belirlenmiştir. Yeryüzündeki insanın tarihi derslerle doludur; kurtuluş düşüşün ters istikametinde dikey bir hususiyet taşır. Düşüşün karşılığı olan "yükseltme" kamil olmak ile açıklanmakta ve mümkün olmaktadır.

Ne var ki, insanın irade beyanı ile ortaya koyacağı değişimin her şeyden önce tanımlanmak gibi bir mecburiyeti bulunmaktadır. Hiçbir değişim onu başlatanın umut ve beklentilerinden ve dünya görüşünden bağımsız sayılamaz. "İdeoloji yüklü" değişim, esenliği olduğu kadar, helaki de içinde taşımaktadır. Dine göre insan vahyin imkânları ile kurtarılmaya "mahkûmdur". İnsanın kendi kaderini kendi ellerinde bulundurduğuna inanan kadim Grek düşüncesi ile çatışma içindeki bu anlayış, aynı zamanda değişimin, vahiy kaynaklı bilginin imkânları tanınarak mümkün olacağını söyler. Buna göre değişim, her şeyden önce kendinde adaleti içkinleştiren bir süreç olmak zo-

rundadır. Adaletten bağımsız bir değişim, din/İslâm cihetinden bozulma olarak görülmeye mahkûmdur. Din getirdiği mesajla; yaşanan ve kendinde bir hedefi olan mevcut hayat biçimi ile, kendisinin önerdiği ve yine kendinde bir hedefe taşıyıp götürmek isteyen bir hayat biçiminin ve insan tanımının bilgisi ile değiştirilmesini ister. "Kendinde olanın değişimi", bir değiş-tokuş; insanın iradesi ve imkânlar içinde kendinde yeni bir amacı süreçlendirecek olan değişimin de başlangıcıdır. Değişim düşünce ve amelin/eylemin niteliğinde ve hedefinde kendini açığa vurarak, farklı bir toplumsallığı kurmak ister.

İnsan ve topluma ilişkin olarak değişimi kabaca üç başlık altında toplamak mümkündür.

a) Belirlenmiş bir hedef doğrultusunda değişim/dönüşüm.

b) Belirlenmiş/kabûllenmiş bir toplumsal değer doğrultusunda değişim/dönüşüm.

c) Verili bir değerler dünyasının/bağlamının doğrultusunda değişim/dönüşüm.

Din ile hayat özdeş kabûl edildiğinde, toplumsal değişme ile dini birbirinden yalıtmak ve öyle değerlendirmek mümkün olamayacaktır. Burada din derken insanın yapıp-ettiklerinin toplamı ve onun hedefi kastedilmektedir. Toplum dediğimiz varlık değerden bağımsız/nötr kabûl edilemeyeceği için dinin toplum ile ilişkisi, aynı zamanda dinin o toplumda hâkim olan mevcut bir başka din ile karşı karşıya gelmesi ilişkisidir. Dolayısı ile bu toplum için değişime anlam ve değer biçen, onun yönünü belirleyen, bizzat bu iki dinin kendilerince önerdikleri hedefleridir. Değişim ancak bu dinlerce ve onların değerleri/kriterleri ile ölçülebilir. Değişimin "iyi" veya "kötü"ye gittiği ancak bu şekilde değerlendirilebilir. Bunun neticesinde değişim; bozulma, yozlaşma bazen de yeni bir anlamda ilerleme, gelişme şeklinde kavramsallaştırılma imkânı bulur.

Vahyin aydınlığında kurtuluşu/değişimi arayan insan için hayatın özü "varlık" ve "yokluğun", "darlık" ve "genişliğin" sunduğu imkânlara göre tecrübe edilir. İmkânların "verili" hali ile onlarla kurulacak ilişkilerin aşkın içerikleri aynı zamanda bir imtihan sürecinin kendisi olma özelliğine sahiptir. İm-

tihanın ilerleme şeklinde yorumlanışı ile bu durum tarihle kurulu ilişkiye dönüşür; diğer bir ifade ile "düşüşün" dikey halinden tevhidin reddi ile tarihe sığınmanın yatay sonsuzluğuna geçmiş olunur. "Yatay geçiş" varlık dünyasının "tabiî" düzenine, bir gelecek umudu ve bu geleceği kendine göre kurgulamak isteyen insanın bu amaçla hasıl ettiği bilginin imkânları ile ona müdahale etmesi, bütün varlık dünyasını insan faaliyetinin nesnesi haline getirir.

Halbuki varlığın hiyerarşik birliği ancak tevhidin tanımladığı hakikatin kendine has keskinliğinde anlaşılır olmaktadır. Ne var ki, Aydınlanma'nın epistemik faaliyeti bu keskinliği parçalayarak insan vicdanına hapsetmiş; birliği insan bilincinde de parçalanmış bir algının nesnesi durumuna düşürmüştür. Kesinliğin parçalanışı yukarıdan aşağıya olan hiyerarşik yapısı içindeki "totalliği" yıkarak, her birini farklı tarihselliğin parçası olarak var sayan yatay bir totalliği kurar. Sadece fıtratından gelen ve bizzat "insana" ait olanın sırf farklı zamanlarda tecrübe edildiğinden dolayı "tarihsellik" olarak kavramsallaştırılması; insanın bütün yapıp-ettiklerini göreceleştirir, tecrübe olmaktan ve ders almaktan çıkarır.

*Gelecek*, Yaz 1997, sayı 1

# Geleceğin Kurgulanımı veya Bir Kurgunun Geleceği

## I

Her inanma biçimi kendine has bir hakikat anlayışına ve bir rasyonelliğe sahiptir. Bundan dolayı kendine özgü içerik anlamları olan kavramları ve özellikle de idealleri vardır. Aksi görünmesine rağmen varlık evreni içinde, hiçbir şey kendi içinde tarafsız sayılmaz. Bunun, ister bir hayat biçiminin kavramsal inşâsı olarak isterse onun maddi tezahürleri olarak böyle olduğunu söylemek mümkün. Şüphe yok ki, eğer hayat yaşandığı ya da yaşanmakta olduğu o "andaki/gündeki" olarak "kendiliğinden" ve "tarafsız" olsaydı, elbette mesele edilmeyecekti. Fakat durum bunun aksi ise; yani bugün yaşanan hayat ve onun pratiğe dökülüş ve/veya ifade ediliş biçimi daha önceden paylaşılmış kabûllerin ve varsayımların sonucu kurgulanmış bir olgu olarak; ve buna eşlik eden bilginin kendisi ile beraber eşya dünyası da bu doğrultuda şekillendirilerek ve/veya amaçlandırılarak önümüze koyulmuş bir "dayatma" ise, mesele burada başlamaktadır diyebiliriz.

Meselenin burada başlaması aynı zamanda meselenin din açısından çok yeni bir olgu olduğu anlamına elbette gelmemektedir. "Gelecek" kavramının esas sahibi olan din için mev-

cut "kurgulanmış hayat"ın geçmişteki örneklerinden farklılığı, kullandığı araçlarında, tamamlayıcılık görevi üstlendiği formundadır. İçeriğinde tarih boyunca hiç değişim göstermeyen bu "tekrar"a –ki bu kendi içinde bir helaki taşımaktadır– yine her defasında Peygamber, getirdiği din ile itiraz etmiştir. Bunun tabiî bir uzantısı olarak, bütün bozulmuşluklarına rağmen kadim gelenekler, semevi dinler ve İslâmiyet'in başlangıcından beri modernitenin kurguladığı hayatın kendisine karşı bir itiraz içinde olduklarına şahit olmaktayız. Farklı dinlerin diğer ümmetleri gibi biz Müslümanlar da içinde yaşamakta olduğumuz bu "dünyanın", inandığımız dinin değerleri ve bu değerlerin kurmak istedikleri anlam dünyası ile temelden farklı olduğu ve uzlaşmasının mümkün olamayacağı giderek anlaşılmaktadır. Birkaç asır öncesinden kurgulanarak inşâ edilip gelen ve içinde insanların hayatını idame ettirdikleri bu dünyaya ilişkin güvenliklerini insanlar giderek kaybetmeye başlamış durumdadırlar. Dün modern proje kendi mahsulü olarak ortaya koyduğu düşünsel ve maddi kazanımlarının neticelerini kendinden öncekiler ile mukayese ederek kendini meşrûlaştırırken, bugün de kazanımların doğurduğu sonuçlara bakılarak kendi meşrûiyeti sorgulanmaktadır.

Modern projenin kendi içinde kendi sonuna ulaşması, diğer bir ifadeyle bir kriz içinde olup olmaması ikinci dereceden bir önem taşımaktadır. Çünkü dinin ortaya koyduğu itiraz başlangıçtan beri değişmemiş, hep aynı kalmıştır. Dine göre modern dünya görüşü/kurgu kutsal ve ilahi olana rağmen varolmak istiyordu; bu ise mümkün değildi. Bütün bir varlık evrenini ve bir halife olarak bu evrenin bir parçası olan insanı yeni bir anlam zeminine oturtarak değerlendiren ve onun için bir gelecek tasarlama hakkını kendinde bulan bu "zihniyet hali"nin din ile uyuşması bütün çabalara rağmen mümkün olmamıştır.

İlahi ve kutsal olanı kendine referans almayan her hayat/yaşama biçiminin "ütopya/kurgulanmış kendi içinde kapalı bir dünya" olacağını, bunun ise neticede insanın helakini getireceğini söylemek mümkün. Ne var ki, tarihteki tecrübelere rağmen insan yine de dininin kendisine vaadettiklerini değiştire-

rek yaşadığı dünyada merkezinde kendisinin olduğu bir gelecek kurmaktan vazgeçmemektedir.

## II

Her gelecek tasarımı temel parametreleri din tarafından belirlenmiş ve tanımlanmış varlığın/eşyanın tabiî düzenine aynı zamanda bir müdahale isteği taşır. İster bireysel isterse toplumsal ölçekte düşünülmüş olsun; geleceği tasarlama amacı insanın "dünyayı yurt edinme" (Hud 15-16, Bakara 86, Rad 42) ve "ölümle karşılaşmama" arzusunu barındırdığından zorunlu olarak müdahaleyi içinde taşır. Öncelikle bu müdahalenin nicel bir düzeyde ve fiziki bir müdahale olmadığını belirtmeliyiz. Tevhid eksenli bir varlık düzeninin kavramsal düzeydeki yapılanmış halinin bu müdahalenin ilk hedefi olacağı açıktır. Ne var ki, bu isteğin yerine getirilmesi için müdahalenin ilk ortaya çıkışı, insan ve onunla eşzamanlı olarak varlığın kavramsal veya maddi düzeyde yeniden tanımıdır. Dinin yaptığından farklı bir şekilde varlık tanımlandıktan sonra, ancak yeni bir gelecek tasarımı veya geleceği "kurgulama" sözkonusu olabilmiştir. Fakat varlığın yeniden tanımlanma isteğinin gerçekleştirilebilmesi için mecburen yeni bir meşrûiyet kaynağına da ihtiyaç vardır. Ancak bundan sonra kendisini yeniden tanımlayan insanın arzu ve beklentilerine uygun ve beslenen ümitlere kendi içinde cevap taşıyan (modern sosyal bilimlerde bu özellik içkindir) bir toplum ve tarih tasarımı mümkün olacaktır. Kur'an'daki örneklerin büyük çoğunluğunda insanlar böyle bir meşrûiyet kaynağı için kendilerinden önce yaşamış atalarını göstermektedirler.

Peygamberin getirdiği ve varlığın tanınımında meşrûiyeti sağlayan (Hakikate ilişkin bilgi) esas kaynaktan her kopuşta, uzun süreçler neticesinde insan, bazen "boş bir amaç için yaratıldığını sanmakta" (Mü'minun 116), bazen "Allah'la karşılaşmayı ummadığından" (Yunus 7) bazen de "dünya hayatına razı olduğundan" ve neticede de "bütün gerçek bu dünya-

da yaşamakta olduklarımızdır" (Mü'minun 37) kanaatine varmaktadır. Böyle bir sonuca varmak kuşku yok ki farklı bir bilgi ile mümkündür. Fakat bu bilginin "dünya" ile sınırlı kalacağı açıktır; "dünya hayatından başkasını istemeyenlerin ilimden yana ulaşabilecekleri son sınır budur" (Necm 29-30). Dolayısı ile böyle bir sonuçtan hareket ederek yeryüzünde –kısa olmasına rağmen hiç bitmeyecekmiş gibi uzun görünen, (Enbiya 44)– bir hayatı "kurgulamak" için yine mecburen bu hedefi paylaşan bir bilgiyle işe koyulmak gerekmiştir. Bu dönüşümün tabiî sonucu olarak –kanaatimize göre– her gelecek tasarımı sadece varlığın tabiî düzenine bir müdahale değil, fakat aynı zamanda da uzun süreçler boyunca devam eden "iman"dan "bilgi"ye geçiştir. Fakat belirtmemiz gerekir ki burada, "iman" ve "bilgi" için farklı ontolojik statüler olduğu kastetmemekteyiz.

Şüphe yok ki insanlarda bir gelecek düşüncesi ve düzen fikri uyandıran ilk kaynak dinin kendisidir. Din, adını öbür dünya/ahiret olarak tanımladığı bir gelecekten bahsederken, aynı zamanda bir "gelecek" düşüncesine de kaynaklık etmiştir. Dolayısı ile gelecek kavramı, çelişkili görünmesine rağmen tümüyle dinî ve kutsal bir kavramdır. Din bununla da kalmaz, dünyanın ve onun üstündeki hayatın sonluluğuna atıfta bulunarak bunu ısrarla hatırlatmaya çalışır (En'am 135).

Hayatın sonluluğunun ölümle tecrübe edilişine rağmen, insan yine de bunu kabûlde zorlanmaktadır; ya dünya hayatına razı olmakta ya da onu ahirete göre sevimli bulmaktadır (Tevbe 38, Nahl 107). "Nefs" sahibi insanın kendinde taşıdığı dünyaya eğilim ve sevgi, yani "hubbu dünya" kendisini sürekli dışa vurmak isteyecek ve bu tezahür insanı "el-hayatü'd-dünya"yı kurmaya teşvik edecektir. Bu yöneliş insanı, sahip olduğu ilahi ve kutsal referans kaynağından uzaklaştırarak kopmayı başlatırken, insan da geleceğini "kurgulamaya" başlar.

Geleceğin kurgulanımındaki meşrûlaştırım farklı şekilde olabilir. İster Semud kavminin yaptığı gibi sanat eserleri, dağlarda evler oyma, isterse güvenlik arayışı olarak; yine Firavun'un görkemli mezarları veya eski Grekler'in kusursuz heykelleri; isterse Yahudiler'in "vaadedilmiş toprakları/seçil-

miş kavim" olmaları; ya da günümüzdeki gibi modernitenin "düşünüyorum"u olsun; sonuçta farklı "araçlar" kullanmalarına rağmen, "dünyayı" esas aldıkları görülür. Bu esas alışta, dünyanın geçici olmaktan çıkartılarak onu kalıcı yapma teşebbüsleri yatmaktadır.

## III

Modern dönem için bir düzen arama ve/veya kurma ihtiyacı sadece Grekler'den alınmış felsefi-tarihsel bir mirasın neticesi değildir. Bunda Ortaçağ Avrupa'sının yaşadığı olağanüstü karmaşanın da payı büyüktür. Bütün Avrupa'yı kapsayan ve kendisine Roma'yı merkez alan bir ümmetin örgütlenme ve yaşama modelinin çöküşü, aynı zamanda dindar Hıristiyan bilincindeki hakikat anlayışının da çökmesine sebep olmuştur. İnsanın artık dinin kurmuş olduğu dünyayı gerçek dışı ve yetersiz bulması, varlığı yeniden tanımlama ve yeniden tasarlama zorunda bırakmıştır. Diğer bir ifade ile din adına meşrûlaştırılan gerçeklik dünyasının doğurduğu memnuniyetsizlik, bu kez insanı kendi nefsine göre varlığı dininkinden farklı şekilde algılama ve tasavvur etme ve bu gerçeklik dünyasını yeniden kurgulama arayışına sokmuş olur. On dört yüzyıllık algılama, düşünme, anlamlandırma ve yaşama biçiminin yıkılışı ile boşluk içinde seyreden bu insanın bir "düzen fikri" arayışına girmesi, aynı zamanda "düzeni" "Kaos"un karşıtı olarak tanımlamasını doğurur. Bir "kesinlik" arayışı içine düşen insanın amacı, yanlışlanmayacak şekilde yeni bir düzen kurma isteğidir. Yeni bir düzenin kurulabilmesinin şüphe yok ki, ilk şartı, yeni bir hakikat tanımından geçmektedir; bu ise ancak yeni bir bilgi ile mümkündür. Ahirete ulaşmanın bir iman olarak bilgisini insana din sunmaktadır. Eğer farklı bir gelecek kurmak sözkonusu ise o zaman mecburen bu geleceğe uygun ve onun kurulmasını sağlayacak yeni bir bilgiye ihtiyaç olacaktır. Böyle bir durumda mevcut hakikat tanımı ve ona ilişkin bilginin de değişmesi sözkonusudur. Bu bilgi ile eşzamanlı olarak insanın kendisine iliş-

kin konumunda da değişiklik olur. Dolayısı ile modernite yeni bir hakikat tanımı ile dünyayı esas alıp "kapalı bir dünya" olarak kendisini kurgularken (ütopya), dindar Hıristiyan bilincinde de "imandan bilgiye" geçiş dediğimiz bir değişim süreci yaşanmaya başlar.

Birbirleriyle benzeşen fakat en az bir o kadar da farklı dünyalar olan Hıristiyanlık ve modernite yine de birbirlerinden ayrı düşünülemeyecek iki olgudur. Her şeye rağmen modernite bir dinin, yani belirli bir tecrübe olarak tarihteki Hıristiyanlık'ın içinden çıkmış meyvesidir. Bundan dolayı modernitenin arkasında Ortaçağ manastır hayatının uzun yıllar almış sabırlı çalışmalarının ve birikiminin birçok başarısı yatmaktadır. Ne var ki, bütün bunlara rağmen ve doğumdan ölüme kadar insanla beraber olan kilisenin temsilciliğini yaptığı ve on dört yüzyıldan beri insanları birarada tutan hakikat tanımı, toplumsal örgütlenme ve hayat biçimi, düzen anlayışı gibi sayısız değerin çok kısa bir süre içinde yerle bir olduğu görülür. Kendi özgün şartları içinde olgunlaşan bu muazzam çöküşün meydana gelmesine sebep olan birçok karmaşık olaya rağmen, yaygın bir kabûl olarak bunu üç isimde sembolleştirmek mümkündür: Columbus, Copernicus ve Luther.

Bu üç insan da yaklaşık 16. yüzyılın başlarında yaşadılar, yaptıkları ve söyledikleri ile de kilise kozmolojisini kökten sarsıntıya uğratmış oldular. Yeni toprakların ve kıtaların keşfedilmesi, aynı zamanda Hıristiyan zihinlerdeki eski yapıları yıkmış oldu. Ortaçağ Hıristiyan dünyası bölgesel sınırlarda kozmik merkezli, dinsel ve mükemmelliğe içkin olarak inşâ edilmiş bir dünyaydı. Columbus'un yeni dünyayı keşfedişi Ortaçağın gözlemlenmesi mümkün ve aşina coğrafyasını kırılmaya uğrattı. Kilisenin yer-merkezli evren anlayışını, Copernicus'un güneş-merkezli evren anlayışı ile yıkması, dünyayı evrendeki imtiyazlı yerinden alaşağı etmiş oldu. Öte yandan bir "yenilikçi" olmasına rağmen Luther, "Dünyanın" imtiyazlı konumuna son veren ve İncil'in öğretilerine ters düşen yeni evren görüşüne karşı çıkarak eleştirecektir. Ortaçağ dünyası için "Dünyanın"; evrenin merkezi konumundan bir gezegen düzeyine in-

dirgenmesi ile artık onu yaratılışın bir örneği olarak düşünmek imkânsız olur. Dahası mikrokozmosu oluşturan insanı, kendisini çevreleyen makrokozmosun bir yansıması olarak kabûl etmek de mümkün olamadığından, insanın da konumunda ontolojik bir "kayma" kaçınılmaz olacaktır. Luther ise İncil'i ve ona inananları Hıristiyanlık'ı anlamada son/tek otorite haline getirerek, ilahi olanın (kilise) cemaat üstündeki gücünü müthiş şekilde zayıflatmış olur; bununla beraber cemaatin insanını, her insanı kendisinin papazı haline dönüştürerek dindar birey haline getirir. Hıristiyan zihninde ve toplumsal alanda meydana gelen bu çöküş ve bununla beraber süren kaos durumu neticede Aydınlanma filozofları tarafından, özellikle de R. Descartes, başta olmak üzere F. Bacon ve J. Locke ile birlikte yeni bir hayatın kurgulanımına imkân verecek kuramsal temellerin atılmasını sağlarlar.

Hakikat anlayışında derin bir kuşku yaşayan ve bu nedenle de varlığı tanımlama arayışları içinde kıvranan yeni dönem, kendini kurgulamanın meşrûiyet ve epistemolojik temelini Descartes'ta bulmuş olur. Modern dönem, insan ve onunla eşzamanlı olarak varlığın yeniden tanımı olduğundan, bu tanımlama mecburi olarak yeni bir meşrûiyet kaynağını da beraberinde getirmiş olur; insan "düşünerek" kendisini var eder. Kartezyen çözüm arayışları, yönünü kaybetmiş, artık ne belirli ve hâkim bir merkezi (Roma'sı) ne de imtiyazlı bir hedefe sahip olan ve bir düzen arayışı içindeki bu kaos haline bir cevap sayılır. Kendisini "düşünerek" var eden insanın yaşayacağı "dünyayı" da yine "düşünerek" yeniden yaratma ve yarattığı –kurgulayacağı– bu dünyayı yine "düşünerek" yönetmek istemesi, kendi içinde haklı ve tutarlı bir rasyonellik taşımaktadır. Burada rasyonellik doğru ve kesinliğe ulaşmanın teminatı kabûl edilirken, Tanrı ve din aklın işlemlerinden çıkartılacak "unsura" dönüşür. Bu rasyonellik, bütün hakikatin duyuların nesnesi haline dönüşümünü sağlayarak bir "yeryüzü cenneti" olarak modern tasarımı kurmaya yardım etmiştir. Kartezyen geleneğin düalist tabiatının doğal neticesi olarak, insan ve tabiat (algılanan ile algılayan) tekrar birleşmeleri müm-

kün olamayacak şekilde birbirlerinden kesin olarak ayrılmış olur. Bu ontolojik kopuş insanın aynı zamanda cenneti kendi ontolojik kaynağından kopararak yeryüzüne taşıyıp getirebileceğine inanmasını sağlar. İnsan, "başkasının" yarattığı cennet yerine –"düşünerek" kendisini var ettiği gibi– kendi cennetini de kendi elleri ile kurmak ister. Bacon *Yeni Atlantis*'inde kurgulanabilir bir geleceğin imkânlarını ararken insanın tabiat üstündeki egemenliğini son noktasına kadar ulaştırmak ister; bunun için de tek imkânın bilim olacağını söyler. Ona göre bilim bir ilerleme ve gelişme süreci olma yanında, insanları aydınlatma ve yönlendirme işlevini üstlenecektir. Bacon insanın kendi başına ve doğaya karşı mücadelesinde zayıf ve yetersiz kalmasını, insanın cennetten kovularak yeryüzüne gönderildiğini söyleyen dinin yüzünden olduğunu söylerken, aynı zamanda dinin gücünü ve yönlendirimini de giderek kaybettiğine dikkat çeker. Din karşısındaki olumsuz tavrına rağmen insanın sorunlarını çözme arayışında yardımcı bir unsur olarak dini kullanmadan da edemez. Bir araştırma ve teknoloji programı ilân ederek tabiata hâkim olmanın gerekliliğini öne çıkartır. J. Locke ise kendisini yönetmek isteyen yeni insan için "sivil idare"nin meşrû temellerini kurmaya girişir. Çünkü epistemolojik ve fizik temellerinin ortaya koyulduğu projede şimdi sıra bunun içinde yaşayacak insanların yönetimine gelmiştir. J. Locke da kurgulama işinde çalışan kendisinden önceki iki "usta" gibi yönetimi tanrısal kaynağından alarak aklın kavrama imkânlarının içine yerleştirir. Descartes gibi dinî dogmaların aklın imkânları içinde delillendirilmesini isteyerek, toplumun kökenini doğal yaşama ve sözleşme varsayımlarından yola çıkarak bireylerin beraber yaşama isteğinin neticesinde varolduğunu söyler. Liberal devlet ve bireyciliğin kökleri atılırken özel mülkiyetin önemi Lock'ta çok öne çıkar, sonuçta kutsallaştırılarak mutluluğun kaynağına dönüşür. Fakat özel mülkiyetin aşırı şekilde kutsanması, sonra gelecek olan Marx tarafından "cehennem" olarak vasıflandırılsa da, proje için ciddi bir kusur sayılmaz.

# IV

Dünyanın felsefi algılanışının temelinde kuşku yok ki, Aydınlanma düşünürlerinin inandıkları dinin etkileri bulunmaktadır. Geleceği kurgulama arayışının insanın fıtri yapısı ile doğrudan ilişkili olması yanında modern dönemdeki ortaya çıkış şeklini Hıristiyanlık'ın Millenerian arayışlarından ilgisiz ve ayrı düşünmek mümkün değildir. Buna ilave olarak eski "çevrimsel" tarih anlayışından, Hıristiyanlık'ın getirdiği, bir başlangıcı ve sonu olan farklı bir tarih anlayışını, lineer hale dönüştürerek "okumak" zor olmamıştır. Bundan dolayı denebilir ki, eğer "ilerleme" fikri olmasaydı hiçbir kurgu/proje kendine hayat alanı bulamayacak, "evrim" sayesinde de mükemmele ulaşamayacaktı.

Aydınlanma düşünürleri fizik ve sosyal dünyayı bir makina olarak tasavvurlarında yaratırken, parçalarını birbirlerinden bağımsız ve ayrı, fakat birarada olarak düşündüler. Newton ile somutlaşan dünyanın mekanik algılanışı bilimsel bir dünya görüşünün ortaya çıkışını sağlarken, aynı zamanda insan tabiatının mekanik olarak algılanmasını da doğurur. Böylece insan kesinliğe ulaşan ve "maddi-manevi" olarak ayrışan iki farklı alana bölünmüş olur. Daha sonraki dönemlerde bu ayrışmayı meşrû kabûl etmeye başlayan İslâmcı söylemin bu projeye getirdiği ve ciddi saydığı eleştirilerden biri de –tarihin bir ironisi olarak– bu projenin manevi boyutunun yeteri kadar gelişmeyerek eksik kalmış olması şeklindeki açıklamasıdır.

Toplumsal hayatın veya sosyal dünyanın mekanik olarak kavranması, kendisini "düşünerek" var etmiş insanın zihinsel yapısı içinde tabiî ve olması gereken bir neticedir. Düşünerek varolmuş insanın düşünerek kendisini idare edebilmesinin yine tabiî neticesi "modern devlet"tir. Burada modern devletle kastımız, hükümet etme/otoritenin kendisini yok saymaya yönelik değildir; fakat otoritenin niteliği ile birlikte toplumsal ilişkilerin türüne dikkat çekmek isteğidir. İnsanların yaşama biçimleri ile onların siyasal aygıtı/devleti örgütleme biçimleri –alt örgütlenme biçimlerini kastetmiyoruz; ki bunlar da mo-

dern örgütlenme biçiminin bireye oksijen almak için sunduğu alanlardır– ve toplumsal ilişkilerinin içerik ve formda taşıdıkları amaçsallıkları birbirlerinden koparılamaz bütünlüklerdir. Bu amaçsallıklar modern kurgu içinde önceden belirlenmiş bir sona ulaşmak isterken, dünya ile sınırlı olarak kalmakta, kendinde onu aşma özelliği taşımamaktadır. Şüphe yok ki, hiçbir faaliyet/eylem önceden belirlenmiş bir hedefi olmaksızın yaratılamaz. Öte yandan kendinde bu dünyayı aşmaya içkin her toplumsal ilişki türü, mecburen kendine has örgütlenme biçimleri ile beraber yine kendine özgü bir siyasal aygıt/devlet/iktidar tarzı şekillendirmek zorundadır. Kendinde bu dünyayı aşmak istemeyen, başka bir ifade ile "yeryüzü cenneti" kurma vaadi ile amaçlandırılmış veya süreçlendirilmiş bir örgütlenme biçimi ile bu dünyayı aşıp, "öbür dünyaya" ve oradaki cennete varmak mümkün değildir.

Yeryüzü cenneti için amaçlandırılmış toplumsal süreçlerin kurtuluşa erdirici misyonunun sahibi olan devlet, bu kurgu/tasarım içinde merkezî ve hayatî bir işleve sahiptir; Kilisenin, bir Hıristiyan geleneği olarak kurtarıcılığını üstlendiği için de politikanın referans noktasına oturmuştur. Devletin varlığını cehennem, ortadan kalkması ile kusursuz bir dünya cennetine ulaşılacağını modern kurgu/proje içinde kalarak ifade eden farklı söylemlerin bir kapalı dünya için oluşturulmuş ilişkilerin niteliğini değiştirmeden otoritenin/yönetimin ontolojik düzlemini değiştirmesi, ancak toplumsallığı yok eden bir atomizeliği getirecektir. Fakat bunun modern kurgu/proje ile çelişen ve uzlaşamayacak bir yönünün olduğunu söylemek oldukça zordur. Dinin anlam dünyasının terk edilerek farklı bir projeye geçilmesi sonucunda bir kurtarıcılık ve referans merkezi olarak ortaya çıkan devletle birlikte eşzamanlı olarak siyaset/ideoloji de ön sıraya geçmiş olur. İyi bir yönetim biçiminin nasıl olacağı ve/veya olması gerektiği dinin değil, artık sadece siyasetin alanına girer.

Geleceğin yeryüzünde kurgulanması veya cennetin yeryüzünde inşâ isteği, hem bu isteğin zorunlu sonucu hem de eski bir Hıristiyan geleneğin (Kayzer'in ve İsa'nın alanlarının ayrış-

ması olarak) Kartezyen düşüncedeki bir tekrarı olarak, din ve siyasetin birbirlerinden ayrışmasını getirmiş olur. Çünkü bunlar ayrılmadan; diğer bir ifade ile din ve siyasetin bir ve aynı şeyler olduğu ilkesinden hareket edildiğinde, cenneti yeryüzüne "taşımak" mümkün olmaz. Din, kendi içinde kapalı bir dünya olan modern kurguda, insanı "açık bir dünyaya" davet edeceğinden; elde bulunan bu "araç"ın (din) yeni amaç için yeterli ve kullanışlı olabilmesi için onun sekülerleşerek siyaset haline dönüşmesini gerektirmiştir.

Kendisini "düşünerek" var etmiş insanın hayat evrenini sekülerleşme sonucu "dinin" ve "siyasetin" alanları olarak iki-alana ayırması "düşünen" insan için yeterli olmamıştır. Devlet karşısında görece bir özgürlüğü elde etmek için hayat alanını yeniden tanımlamak isteyecektir. Bundan dolayı dini bir vicdan işi haline getirdikten sonra "sivil toplum" ve "politik toplum" ayrımı yapılır. Siyaset ve dinin ayrışması süreçlendirilmiş bir bölünmeyi getirdiğinden, yine kendi düşünce geleneği içinde bu defa "özel alan" ve "kamusal alan" ayrımını ortaya çıkarır. Hayat evreninin iki-alanlı ayrışımı şüphe yok ki, Batılı insan için hayatî bir öneme sahiptir. Bu ayrışma olmaksızın bir toplumsal tasavvurda bulunması ve yine bunun kadar önemli olan bir "özgürlük tanımı"na varması mevcut kurgu içinde kalarak mümkün değildir. Mevcut kurgu içinde kalarak görece bir özgürlük, ancak bu iki alana bakarak tanımlanabilecektir. Öte yandan din ve siyasetin birbirlerinden ayrıştırılmaları, Hıristiyanlık örneğinde olduğu haliyle bile fazla net değildir. Liberal demokrasinin özel ve kamusal olarak ayrışmış bu yapıyı zenginleştirmiş olduğu iddiası ise bir başka temelsiz kabûldür. Özel alan içine hapsedilmiş bireyin, bir vicdan işi olarak seçtiği kendi dinî ve seksüel ihtiyaçlarının görece özgür kılındığı bir alan olarak özel alanın, doğrudan toplumun ekonomik ve siyasî alanına bağlı olduğu söylenebilir.

Bir alt ölçekte, bu tasarım içinde hayat sürdüren insanın siyaseti vahiye dayalı bir ahlâkla veya sekülerleşmiş bir ahlâkla eleştirmesi, yaşanan gerçekliğin değişmesini sağlamaz. Fakat din ile siyaset arasında her zaman uzlaşması mümkün olmaya-

cak bir çelişki olduğunu da sürgit gündemde tutmuş olur. Daha bir üst ölçekte ise, dinin insana sunduğu tarih görüşü ile, bu kurgu/proje içinde bir yönetim ve kurtuluş aracı işlevini üstlenmiş olan siyasetin son tahlilde yine uzlaşmaz mücadelelerini görmek mümkün olacaktır. En azından aile gibi en küçük ama temel toplumsal birimleri sürgit din ve ahlâkın yardımı ile siyasetin dışında tutmak mümkün olamayacaktır. Siyasetin nesnesi olduklarında ise ailenin yaşama şansı –kanımızca– tehlikeye düşecektir.

## V

Modern dönemden önceki gelecek tasarımlarının belirgin özelliği onların daima muayyen bir toplulukla, belirli bir bölgeyle ya da belirli bir kültürle sınırlı olmasıydı. Nasıl ki, Grekler tabiatı aşkınlaştırarak kendilerine has bir gelecek tasarımı içinde yaşadılar ve dünyayı o halde yorumladılarsa, Hz. İbrahim, Firavun, Hz. Şuayib'ın kavimleri de aynı özelliği taşıyordu. Bu tasarımlara gereken maddi ve entellektüel destek ise her zaman "toplumun/kavmin önde gelenleri" tarafından sağlanmıştı.

Din(ler)deki kurtuluşun birey temelli kavramsallaştırımına karşılık, modern kurgu/proje bir "düzen" içinde bütün hayatı teknolojize ederek kurtuluşu birey temelli olmaktan çıkartarak toplumsal hale dönüştürmüştür. Tarihsel bir gerçekleştirim olarak herhangi bir tabiî düzenden bahsetmek mümkün değildir. Fakat Vahy'e inanan bir mü'min, kurulu bir düzen olarak sadece kozmosun kendisini görürken, "afaki" ve "enfusi" olanın görkemli buluşmasına şahit olur. "Kaos" hali uygar değerlere ve yaratma faaliyetinde bulunmaya karşıt olarak tanımlandığından, "düzen" Batı düşünce geleneğinde her zaman olumlu bir imaj taşımış ve kaosa bakılarak tanımlanmıştır. Bu durum ise Batı düşünce geleneğini kısır bir döngü içinde tutmuştur. Kur'an –bunun tersine– Allah'a isyan ve Peygamber'i yalanlayanların "düzen"lerine atıfta bulunur. Dolayısı ile Ba-

tı'da taşıdığı olumlu çağrışıma karşılık "düzen" Kur'an'da sık sık olumsuzlukla beraber anılır; yalnız Peygamber'i yalayanları değil, aynı zamanda onların düzenlerini de birlikte yerer. Burada insanlar ile içinde yaşadıkları düzen arasında bir ayrıma gidilmediğini, beraber anıldığını görmekteyiz. Hattâ bazen tersine olarak "düzenlerinin" yıkılması –ki bu onlar için bir kaostur– yeni bir gelecek umudu için zorunlu olmakta. Buna örnek olarak –kanımıza göre– Hz. Musa'nın Firavun'la olan kıssasını vermek mümkündür. Ayette de belirtildiği gibi, mevcut düzen, Hz. Musa'nın asa'sı sihirbazların sihirlerini boşa çıkardığında Firavun için kaosa dönüşmüş olur. Fakat bu aynı zamanda Hz. Musa taraftarları ve diğer insanlar için de kurtuluş anlamına gelir.

Peygamberlerin getirdiği her dinle beraber hakikat vahyin geldiği dile döküldüğünden, kavramlar buna göre yeni bir içerik anlamı kazanır. Peygamber, varlığı tevhid eksenli kavramsal bir inşâya girişirken, aynı zamanda varlığı ve dünyayı aşan bir hakikate vurgu yapar. Fakat insan hakikat ile fizik varlık arasındaki bu ilişkiyi sağlıklı, yani "vasat" bir şekilde sürdürmekte zorlanarak, ikisinden birisini esas alarak kabûl eder. Bu değişim veya kayış yeni bir kavramsal değişimi de beraberinde getirdiğinden vahyin yaptığı hakikat tanımında da bir farklılık ve bulanıklık doğurur. Bu değişimi önceden de belirttiğimiz gibi "iman"dan "bilgi"ye geçiş olarak tanımlamıştık. Modern kurgulanım/proje de kendinden önceki gelecek tasarımlarında görüldüğü gibi belirli bir bilgi üstüne kurulmuştur. Rasyonel bilgi/düşünce üstüne kurulmuş bu projede imandan bilgiye geçiş sürecinde köklü bir toplumsal dönüşüm sözkonusu olur. Burada iman üstüne inşâ edilmiş hayatın bütünlüğü içinde yer almış "akıl"dan, akıl üzerine inşâ edilmiş bir hayatın içinde yer verilmiş dinin yeni konumu dikkat çeker.

Bilginin olağanüstü derecedeki değiştirici gücünün ve ilk defa tabiat üzerinde daha fazla ve öncekilerden farklı bir egemenlik kurması için maddi güç kazanma başarısını sağlaması, yaşadığımız zamanı bilgi toplumu olarak vasıflandırmaya sebep olduğunu söylemek mümkün. Bu dönemin öne çıkardığı bil-

gi "türü"nün epistemolojik ve ontolojik özelliği dininkinden farklılık gösterir. Bilginin bir sermaye olarak depolanması kapitalizmin mantığına uygun gelse de, insanoğlunun kadim geleneğinde bu kıskanç biriktirmenin meşrû bir yerinin olduğunu söylemek zordur. Bugün artık "insan kendisine bir nimet verildiğinde onun kendi bilgisinin sayesinde verildiğine inanmaktadır" (Zümer 49-50). Bilgi insanın hakikat arayışında bir araç olmuştu. Eğitim, insanın bu hakikat arayışı içinde bir anlama sahipti; çünkü her eğitim kendi içinde bir telkin taşır. Modern kurgunun kendinden öncekiler gibi kendisini var eden eğitimin bu niteliğini değiştirerek onu araç olmaktan çıkardı ve bir amaca dönüştürmüş oldu. Modern bilgi müdahale etmek istemediği hiçbir alan tanımaz; o, kendisini kutsallaştırdığı için ulaşabileceği her yeri varlık alanı olarak tanımlar.

Enformasyon toplumu gerçekten bir bilgi toplumu olmaktan çok, haber/malûmat toplumu olarak tanımlansa kendi kimliğine daha uygun gelecektir. Her şeye rağmen malûmatın global/küresel sirkülasyonu kutsal ve ilahi olana karşı kayıtsızlığa ve unutmaya yol açmaktadır; bilgi toplumunun kutsal karşısındaki bu vurdumduymazlığı, kendisini yine kendisine karşı yabancılaştırmış durumdadır. Bundan dolayı bilgi artık bu noktadan itibaren kutsal bir meşrûiyet kazanarak ilahi mesajın kendisi ile yer değiştirmiş sayılır.

Vahiy kaynaklı olmayan bilgi türlerinin kuşku yok ki bir toplumu, birçok alanlarda sofistike hale getirmeleri mümkün, fakat onları hikmetli kılması mümkün değildir. Dinler de işe bilgi ile başlarlar: Din(ler) kutsal bir kitap ve onu yaşayarak açıklayan bir peygamber aracılığı ile kendisini tasarlama imkânını sunar. Buna inanan ve mü'min olarak tanımlanan insan, fert temelli kavramsallaşmış kendi gelecek tasarımını yine kendi içinde kurar; bu süreçle beraber dünyayı aşarak öbür dünya gibi farklı bir ontolojik alana ulaşır. Bundan dolayı peygamber insana "açık-uçlu" böyle bir tasarım ve buna bağlı olarak hayat biçiminin bu dünya için gerekli olan "Arşimed noktasını" verir. Bu insan dünya hayatına razı değildir (Tevbe 38); bir amaç için yaratıldığının bilincindedir (Mü'mi-

nun 116); dünya üstündeki ömrünün çok kısa olduğunu bilir (unutmaz) (Enbiya 44). Önemli nokta dünyanın ve/veya dünya hayatının geleceği kurma işleminde hem bir başlangıç, hem de "aracı" bir unsur/eleman olarak görülmesidir. Nitekim Peygamber Efendimiz bir hadislerinde; *"mü'min için dünya ne güzel bir binektir"* buyurmaktadır. Bundan dolayı mü'min "niyetini" ilahi/kutsal olana refere ederek oluştururken, amelleri de niyetine göre şekillenmiş olur. Nasıl varlığın hakikati fizik varlığı ile sınırlı kalmadan kendisini aşıyorsa; mü'minin niyet ve düşüncesi de meşrûiyet kaynağını (gerçeğini) kendinin dışında taşır/bulur. Her topluluğun gelecek tasarımı azgınlık veya muttakiliklerine göre kendilerine has farklı formlarda şekillenmektedir. Oysa mü'minler hangi tarihsel dönemde olurlarsa olsunlar, hep ortak bir gelecek tasarımını paylaşmışlardır (Bakara 138).

Ortak bir gelecek tasarımını paylaşan mü'minlerin ortak bir hakikat tanımına sahip olmaları kadar doğal olan, farklı hakikat tanımlarının da olacağıdır. Şüphe yok ki her toplumsal düzen, onun içinde yaşayan insanların hakikat tanımlarından, anlayışlarından ayrı düşünülemez. Yönetim biçiminin içerik ve formunda bunu açıkça görmek mümkündür. Tarihteki Hıristiyanlık'ın "iki-alan"lı yönetim biçiminin ve Roma'dan aldığı rasyonel bir mirasın sonucu olarak homojen bir Hıristiyan ümmeti oluşturma ideali, öncelikle İslâm tarafından paylaşılmadığı halde, bir din tecrübesi olarak bütün dinlere şamil kılınmaktadır. Bu ideal nedeniyledir ki, Hıristiyanlık tarihte hiçbir dinle beraber yaşama tecrübesine sahip olamamıştır. Dahası modern projenin kurgulanım süreçleri ve felsefi temellerinde Hıristiyanlık'ın yaşadığı tecrübe yatmaktadır ve modern kurgu da onun çocuğudur. Batı'nın toplumsal düşüncesi "iki-alan" olmadan ne bir özgürlük, ne de bir çoğulculuk tanımı yapabilmektedir; düşünce geleneğinde iki-alan olmayan toplumsal tasarımları da totaliter olmakla suçlamaktadır.

Çoğulculuğun bir kanıtı ve işlemekte olan başarılı bir "yöntem" olarak demokrasinin örnek olarak sunulması buna somut bir delildir. Her şeye rağmen modernitenin kurguladığı günü-

müz dünyasında insanlar hangi dinden olurlarsa olsunlar, hakikati kendileri tanımlayamamaktadırlar. Bu, dünyada yaşayan farklı din/kültürden olan insanların ellerinde hakikat tanımlayacak din/bilgi kaynaklarından, kadim geleneklerinin yardımından ya da bunlardan yoksun olmalarında veya entellektüel yetersizliklerinden dolayı değildir. İslâm'ı hariç tutarak konuşsak bile, şüphe yok ki insanoğlu böyle bir potansiyel imkânını kendinde taşımaktadır. Burada esas mesele insanların –gönüllü olarak– ellerinden hakikat tanımının alınmış olunmasıdır. Elbette bireysel bir hakikat tanımı ve ona olan inançtan bahsetmemekteyiz; vurgulamak istediğimiz, bir hakikat tanımının pratik hayattaki tezahürüdür. Bugün dünyanın her yerinde ister demokrat/çoğulcu, isterse totaliter olarak tanımlanacak bir yönetim olsun, hakikatin tanımını bilim yapmaktadır. Farklı görüşlerin demokratik yolla iktidara gelmeleri, kurgulanmış modern projenin önceden belirlemiş olduğu hedeflere ulaşmayı sağlayacak araçların farklılığına ilişkin bir mücadeledir. "Hakikat" tanımlanmıştır, sadece bu hakikatin belirlediği hedeflere ulaşmak sözkonusudur; ilerleme, kalkınma, refah, eşitliğe ulaşmanın araçları üstünde sürdürülen bir rekabet vardır. Bundan dolayı modern kurgu/proje tek hakikat tanımına dayalı ve monolitik bir yapı olarak karşımızda durmaktadır; insanları sürekli üniform hale getirmesi onun bu totaliter özelliğindendir.

Eğer şeytanı ve günahı –modern kurgunun yaptığı gibi– ontolojik kaynağından koparıp kendi dünyanıza katmak istemiyorsanız, gerçek çoğulculuk ancak dinde bulunabilir. Bundan dolayı İslâm, dünyayı aşan ilahi ve kutsal bir kaynağa referans yaptığından açık-uçlu bir toplumsallığı kurmaya çalışırken, ne şeytanın ne de günahın sekülerleşmesine müsaade etmez. İslâm için inananlar gibi inanmayanlar da olacaktır ve onların da neye nasıl inanmışlarsa kendilerine has bir veya birden fazla, müşriklerde olduğu gibi hakikat tanımının olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı İslâm çoğulculuğu farklı hakikat tanımı yapan ve ona göre de oluşmuş bir hayata din demektedir. Çünkü İslâm'a göre din hayattır, hayat ise Allah'a dönüştür (Al-i İmrân 83).

Dinlerin açık-uçlu ve dünyayı aşan gelecek düşüncesi ile dünyayı esas alan ve kapalı bir evren kurgulayan diğer gelecek tasarımları arasında dikkat çeken ilk farklılık, günah ve sevabın metamorfoza uğramış olmalarıdır. Öte yandan bu iki gelecek tasarımı arasında dikkat çeken ikinci nokta ise insanın "ruh"a ilişkin kavrayışında farklılık olduğudur. Tabiî olarak dünyayı aşmak istemeyen bir tasarımın ruha fazla ihtiyacı olmayacak; olsa bile, modern kurguda olduğu gibi son çözümde vücudun bir fonksiyonu olarak tanımlanacaktır. Bu farklılığa ilave olarak dikkat çeken iki önemli nokta ise her gelecek tasarımının zaman ve mekânı algılayışındaki farklılıktır. Özellikle modern kurgu/proje kendi düşünce ve bilgi türüne uygun olarak zamanı ve mekânı lineer olarak kavrayan özelliğe sahiptir. Bu kavrayışın kendine has ve kendini meşrûlaştıracak lineer bir tarih kurgusuna sahip olduğunu görmekteyiz. Özellikle de toplumsal münasebetlerde yaşanan ilişki türünü de bu şekilde algılamayı tercih etmiştir.

Modern kurgu/proje, sonsuz bir barış vaadi içinde bir "yeryüzü cenneti" olarak başladı ve birkaç yüzyıldan beri hayatını sürdürerek gelmektedir. Sadece geleceğe yönelik vaatlerle dolu değil artık, fakat aynı zamanda kendi tarihi içinde ve kendisinden veya onun dışında düşünülmesi mümkün olmayan çok miktarda günahla da yüklüdür. Tarihte hiçbir proje ve güç, küresel düzeyde bu kadar istila edici olamamıştır; bugün nüfuz edemediği hiçbir toprak parçası ve hayat alanı kalmamış gibidir. Bu kurgunun bütün "sivilliğine", "çoğulculuğuna" ve "özgürlüğüne" rağmen "totaliter" olanı da kendi içinde barındırdığı görüldü; insanların –hattâ farklı dinden oldukları da saklanmadan– atom bombalarına yedirildiğinin canlı tanıkları aramızda gezmektedir.

Din hayattır; hayat ise Allah'a dönüştür; Allah'a dönmek isteyen insanın kendi gelecek tasarımı için çaba sarf etmesi kadar haklı ne olabilir!..

*Bilgi ve Hikmet*, Bahar 1994, sayı 6

# Modern Dünyaya İtiraz ya da Rahmetin Elçisi Olmak

## I

Hıristiyanlık dini Roma İmparatorluğu'na ait topraklarda ve Yahudilik'in içinde doğup gelişti. Fakat doğduğu günden itibaren aynı zamanda Roma'ya karşı ölümcül bir mücadele sürdürmek zorunda kaldı. Hıristiyanlık getirdiği ilahi hükümlerin tabiî neticesi olarak; imparator ve imparatora ait kurumları tanrılaştıran Paganist Roma din anlayışı ve mevcut siyasal iktidarla olduğu kadar; Roma'nın düşünce ve kültürüne, insan ve toplum anlayışına karşı çatışma mecburiyetinde kalarak, kendini bu mücadele içinde inşâ etti.

Ne var ki, Hıristiyanlık'ın Roma karşısında vermiş olduğu mücadelenin tek boyutlu kalmadığı bilinmektedir. Mücadele, aynı zamanda bu mücadeleyi sürdüren Hıristiyan müminleri, müminlerin dinlerini yorumlama biçimini ve bu müminlerin oluşturduğu cemaatlerin örgütlenme yapılarını derinden ve kapsamlı bir şekilde etkiler. Roma İmparatorluğu'nun toplumsal ve siyasal yapısının rasyonel şekilde örgütlenmiş ve kurumsallaşmış hususiyeti, 3. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık üstünde müşahhas hal almaya başlar. Bu yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık Roma'nın dini olmaya başlarken, aynı zamanda dağılma-

ya başlayan bir imparatorluğu korumak ve onun mirasçısı olmakla yüzyüze gelir; böylece kilise merkezli din ve kilise devleti biçiminde bir inşâ sürecine girer. Öte yandan yeni dine inanan müminlerin uğradığı zulümler, kilisenin bir dayanışma örgütü olarak yaygınlaşmasına sebebiyet verir.

Fakat kurumlaşmaya başlayan Hıristiyanlık, aynı zamanda bu süreçle beraber kendine ait olmayan birçok "unsuru" Hıristiyanlaştırarak bünyesine aktarır; ilk Hıristiyan teologların çalışmaları da bu eski dünyadan etkilenmeyi meşrûlaştırır. Böylece Aziz Paulus ile beraber Helenistik felsefe geleneğiyle bütünleşme başlar. Düşünce düzeyinde Hıristiyanlık önce Platonik felsefeyi, daha sonra ise Aristoteryen felsefeyi asimile ederek bünyesine katar. Roma'ya karşı mücadele ederken bir rakip olarak başarıyı, muhalifinin "araçlarını" kullanarak ve onun gibi örgütlenerek elde edeceğine inanır. Bunun neticesi olarak Hıristiyanlar, dinlerinin getirdiği ilahi mesajı, Roma'ya ait ve onun tarihsel/felsefi tecrübesinin hasılası olan kurumsal yapılarının içeriklerine katmakta mahzur görmezler.

Şüphe yok ki, Hıristiyanların Roma'nın "araçlarını" kullanarak varmak istedikleri amaç; Allah'ın rızasını kazanma yanında, aynı zamanda muhaliflerine karşı varlıklarını sürdürme kararlılığı ve ahdi olmuştur. Fakat çok geçmeden araçların "amaca" dönüştüğü görülmeye başlar. Kilise 4. yüzyıldan itibaren, evrensel bir devlet olarak imparatorluğun siyasal ve askerî örgütlenme çerçevesinde, Roma ordusunun örgütlenme hiyerarşisini kendine örnek alarak legal bir kimlik kazanırken; kurumsal düzlemde mevcut iktidarı taklide yönelerek alternatif bir hususiyet kazanarak rakip hale gelir. Bununla birlikte Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun kurumsal yapısı içinde yeni bir uygarlığın ideolojik ve kültürel temeli olma işlevini yüklenir. Ne var ki bu dönüşüm Hıristiyanlık inancı ile kurulu düzen arasında bir gerilime, bu gerilim de manastır hayatının doğmasına sebep olur. Uzun süren bir mücadelenin neticesinde; rasyonelleşmiş Roma bürokrasisi ve rasyonelleşmiş Roma hukuku üstüne kurulan bürokratik Roma Katolik kilisesi ile beraber Hıristiyanlık dini de, artık kendişine karşı mücadele etti-

ği bir "dünyanın" içine yerleşmeye; diğer bir ifade ile başından beri mücadele ettiği "muhalifinin" ayrılmaz bir parçası haline gelmeye başlar.

## II

Modern durum ya da modernite, ait olduğu kökenden koparak kendini var etmiş bir "olgu" olmaktan çok; bir dinin, Hıristiyanlık'ın on dört yüzyıl boyunca yaşanan tarihsel tecrübesinin neticesinde, kendine inananların idrak dünyalarındaki kazanım ve/veya kayıplar ışığında yeni bir yorum ve tecrübe olarak yeni bir hayat kurma süreci; fakat aynı zamanda bir "ümmet"in kendi içinde yaşadığı trajedisi sayılır. Modernite, kendine rahim görevi yapmış bu ümmetin on dört yüzyıllık tecrübesiyle ilgili; inanma ve yaşama tarzını, insanı tanımlama biçimini, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketimini, yönetme ve yönetilme anlayışını mahiyet olarak değişikliğe uğratarak vücut buldu. Ne var ki, yaşanan değişim ve dönüşümlerin uzun süreci içinde; tarihindeki tecrübe ve birikimle beraber inandığı din olan Hıristiyanlık da Batılı insanın tahayyülünde "nesneleşmekten" kurtulamadı.

Dolayısı ile ortaya çıkmaya başlayan ve adına modern dediğimiz bu yeni "durum/olgu"; bir yönü ile Avrupalı aklın bir meyvesi, diğer yönden de bu akıl tarafından sekülerleştirilmiş olsa bile, ait olduğu kaynağını ve kökenini her zaman açıkça dışa vuran Batılı Hıristiyan "uygarlığın" bir hasılası olmuştur. Modernite; manastırların, Ortaçağ katedrallerinin, Rönesans kentlerinin, Hıristiyanlık öncesi halk kültürünün, dinî ilahilerin, Helenistik mirasın, kutsal ve kutsal-dışının, ruhban ve laiklerin, ilk-günahın, günah çıkarmanın, vaftizin, afarozun ve neticede kefaret ve feragatin birarada katlandığı ve düzenleme içine alınarak yeni kalıplara döküldükten sonra kendini tezahür ettirdiği Batı'ya has yeni bir "durum" ve yeni bir "dönem" olma hususiyeti taşımıştır.

Yeni tahayyülün kaynağı olan "akıl", şüphe yok ki Batılı in-

sana kadim Grek'ten kalmış olan bir mirastı. İnsanın kendi kaderini kendi elinde bulundurduğu; zamanın belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere seyrettiğine ilişkin inanç; hakikatin merkezinde kendisinin bulunduğunu varsayan bir kabûl, bu aklın önemli hususiyetini teşkil etmekteydi.

Modern dönemde de bu akıl "varlığı" düşünceden türeterek, doğru ve yanlışa ilişkin nihai hükmün kaynağına kendini yerleştirdi ve epistemik faaliyette bilgiyi sadece bu dünyadaki hayatın önemine ve insanın ihtiyaçlarına tâbi kıldı. Öte yandan hakikatin akıl merkezli tanımı, ister istemez insanı da hakikatin merkezine taşıdı; kazandığı yeni mevkiinden dolayı "modern akıl", aynı zamanda tarafsız ve/veya nötr varsayıldığından, evrensel olduğu savunulmaya başlandı. Evrensellik iddiası; modern bilgi/bilimin ve teknolojinin desteğiyle, dünyanın Avrupa dışındaki insan ve kültürleri tarafından kolayca kabûl edilebilir hale getirilmiş oldu. Öte yandan evrensellik iddiasının, diğer dinî/kültürel geleneklerce kabûl görmesinde önemli bir husus bulunmaktaydı; modern akıl insanın dışında yeni bir "hakikat" tanımı yaparak dini, bu hakikatin kaynağı olarak kabûl ettiği tabiata bağımlı hale getirdi. Bunu, semavi dinlerin asla kabûl etmediği bir ayrımda bulunarak yapmaktaydı ve çelişkili bir şekilde ilk defa dini, insanı ve tabiatı birbirlerinden ayrıştırmış oldu. Ayrımın tabiî hasılası olan vahye dayalı dinin tabiat merkezli "rasyonel din" ile yer değiştirmesi; aynı zamanda yeni hakikat tanımının diğer dinlerin müminleri için kabûl edilebilir hale gelmesi demekti.

Modern tahayyül, içinde yaşadığı dünyayı bulduğu şeklinden memnun olmadığından farklı bir şekle, diğer bir ifade ile, "modern aklın" olmasını gerekli gördüğü ve arzu ettiği şekle sokma çabasıdır. Kilise merkezli bir hakikat ve hayat anlayışından, insan merkezli bir "tasavvura" geçiş, yaptığı hakikat tanımının doğal neticesi olarak insanı Tanrı'dan önce gelen bir mevkiye yerleştirmiştir. Elde ettiği yeni mevkinin tabiî neticesi olarak; dün inandığı Tanrı'ya hizmet etmeyi kolaylaştıran ve meşrûiyetini buradan alan hayat ve bir araç olarak gördüğü düzen yerine; şimdi modern insan bu "aracı" amaca dönüştürmekte ve kendi-

ne, yalnız kendine hizmet edecek bir düzen fikrini kavramsallaştırmanın, bunu da hayata geçirmenin iktisadî, sosyal, siyasal, kültürel ve teolojik imkânlarını araştırmaya girişir.

Araştırma neticede, yeni bir insan/birey, toplum, devlet ve siyaset anlayışını var etmek üzere; yeni bir toplumsal örgütlenme ve iktidar modeli olarak "ulus-devlet" şeklinde vücut bulur. Mülk sahibi olmayı, mevcut din anlayışına muhalif olmayı ve ekonomik girişimciliğin imkânlarını ele geçirmeyi mümkün kılacak olan bu örgütlenme; aynı zamanda eşitlik temelinde yeni ve seküler bir örgütlenme biçimini temsil etmekteydi. Bundan dolayı modern devlet, dini çağrıştıracak her türlü egemenlikten arınma arzusu taşıyarak meydana gelmiş olur.

Bir toplumsal/siyasal birim olarak ve evrensellik iddiası neticesinde "modern devlet", yeni bir iktidar modeli olarak kendini; dinleri, kültürleri ve tarihsel tecrübeleri farklı olan diğer toplumlara benimsetti ve bütün insanlığın "malı" haline geldi; neticede yeryüzünün coğrafi hususiyetlerini teritoryal temelde yeniden düzenleyerek şekillendirdi. Bu devlet ve örgütlenme modelinin Batı dışında kalan toplumlar tarafından, yine Batı sömürgeciliğine karşı kullanılacak bir imkân/araç olarak görülmesinin, tarihsel tecrübe içinde hayal kırıklıkları ile neticelendiği bilinmektedir. Müslümanlar'ın ise; ulus-devlet modeli, onun iktidar biçimi, toplum anlayışı ve örgütlenme ilkeleri içinde, ümmet olmanın umutsuz çabasını yaşamakta olduklarını bilinmektedir. Bundan dolayı, örgütlenme referansları farklı olan ümmet cihetinden bunun –bugün elli beş parçaya bölünmüşlüğün anlamsız hasılası hesaba katılırsa– bir intihar tecrübesi olduğunu söyleyebiliriz.

Modern dönemle beraber; sadece yeni bir toplumsal/siyasal birim olan "ulus-devlet"le değil, kendine ait Avrupa/Avrupalılık fikrinin de oluşmaya başladığı Batı, artık yeni bir bilgi, yeni teknolojiler ve yeni güç kaynakları elde etmeye başlamaktaydı. Modernite bir zihniyet, bir hayat, bir dünya düzeni ve bir uygarlık projesi olarak; 15. yüzyılın sonlarından itibaren doğduğu topraklarda kabına sığmayarak dışarı taşar. Elde ettiği yeni güç kaynakları ile beraber silahların ve güçlü orduların eşliğinde

yerküreyi kuşatarak, bütün toplumsal yapıları parçalar ve onları istikrarsızlığa mahkûm etmiş olur. Çözülen toplumsal yapıların, bu defa kendi değer sistemine ve kendi değer yapılarına göre yeniden örgütlenmelerini ister. Önerdiği yeni örgütlenme modeli aslında merkeziliği esas almış Roma kilisesinin monolitik örgütlenme şeklinin seküler bir versiyonu olmaktan başka bir hususiyet taşımaz.

Yaklaşık 17. yüzyıldan itibaren artık dünya genelindeki toplumsal değişimin tarihsel seyri Batı/modernite merkezli ve onun tarafından belirlenmiş olmak gibi bir "kaderle" karşı karşıya kalmış olur. Diğer toplumlar/insanlar karşı koyulamayacak şekilde düşünce/bilgisini, teknolojisini, değerlerini, yaşama biçimlerini, hedeflerini almak, özümsemek ve hayatlarının bir parçası yapmayı; önceleri mecburiyetten fakat sürecin devamı içinde derin bir arzu ile mücadelelerinin anlamına dönüştürdüler. Bundan dolayı modern dönemi, Batı kültürünün yerküre üstünde hâkimiyet kuruşunun tarihi saymak yerinde olacaktır.

Batı'nın modern dönemle birlikte sahip olmaya çalıştığı güç, şüphe yok ki, daha önce tarihteki herhangi bir güçle mukayesesi mümkün olmayan bir nitelikte ve farklı bir hususiyet taşımaktaydı. Dolayısı ile modern Batı'nın/modernitenin yeni ve güçlü ordular eşliğinde hem bir zihniyet, hayat ve dünya düzeni, hem de uygarlaştırıcı bir proje olarak kendi sınırlarını aştığından Müslümanlar cihetinden iki safhalı bir karşılaşma oldu diyebiliriz.

Karşılaşmanın ilk safhası ümmetin "Batı yakasındaki" Müslümanlar'la oldu. Yüzyıllardan beri çok iyi bildikleri eski bir "tanıdığın" yeni "hali/modern hali" ile yüzyüze gelmek, Osmanlı coğrafyasının Müslümanlar'ını şaşırtır; bu karşılaşma şüphe yok ki, ciddi bir travma olarak bugüne kadar gelen derin izler bırakır. Günümüzün İslâmî düşünce ve mücadelesinin, diğer bir ifade ile "İslâmcılığın", bu travmatik karşılaşma neticesinde şekillendiğini hatırlatmakta fayda bulunmaktadır.

Karşılaşmanın ikinci safhası, modernitenin çıktığı uzun bir yolculuğun neticesinde ve bu yolculuğun zengin tecrübesi ile

tamamlanır. Bu yolculuğun elbette ki, lineer bir çizgi halinde gerçekleşmediği ve mekanik bir sürecin neticesinde vuku bulmadığını biliyoruz. Yolculuk, başka insanlarca iyi bilinen ve üzerinde hayatlarını sürdürdükleri halde, "bilinmeyen" bir yerin kaşifi sayılan C. Colombus'un izleri üstünden Batı'ya, okyanusu aşarak yeni kıtaya/Amerika'ya ulaşırken; aynı zamanda "yeni dünya" fikrinin ortaya çıkmasını, onun gerçekleştirilebileceğine duyulan inancı kuvvetlendirir. Modernite bu yolculuk ile ilk defa iki eski ve yaşlı "uygarlığı" –Aztek ve İnka– veya kalıntılarını ortadan kaldırır. Bu topraklarda yaşayanları, "yerlileri" dillerinden dinlerine kadar kendine ait usullerle değişime uğratır; onlara yeni dil ve yeni bir din sunar. Daha sonra kuzeye; ideallerini, yani "yeni dünyayı" bütünü ile gerçekleştirebileceğini umduğu Kuzey Amerika'da yerleşmek üzere ve Afrika'dan gelecek kölelere yer açmak için temizlik harekâtına girişir. Avrupa'dan kendisi ile beraber getirdiği tecrübenin ışığında; her türlü baskı, kısıtlama, din ve gelenekten azade bir vaziyette kendini ideallerine göre Amerika'nın cömert imkânları içinde inşâ eder.

Bünyesinde taşıdığı kadim Grek "aklı" ve Roma'nın "hümanizm" anlayışı ile beraber modernite kendini bu yeni topraklarda giderek zenginleştirip sofistike hale getirirken; yolculuğuna yine Batı'dan Doğu'ya doğru devam ederek Japonya'ya ulaşır. Bu karşılaşma neticesinde modernite, ilk defa kendi din ve tarihsel tecrübesinden, kültüründen oldukça farklı bir din/dünya görüşü ile kendini "aşılar". İfade edilmesi gerekir ki, ilk defa gerçekleşiyor olması cihetinden bu tecrübenin oldukça önemli iki hususiyeti bulunmaktaydı. İlki; bu tecrübe diğer din/dünya görüşleri için bir örnek teşkil etmekteydi. İkincisi; bu tecrübenin hasıl edeceği kazanımların nasıl olacağı, diğer bir ifade ile "meyveleri" merakla beklenmekteydi.

Bu umudun bizde, diğer bir ifade ile "İslâmcı" düşüncede telaffuz edilegelen ifadesi yakın zamana kadar şu olmuştu; din ve gelenek/kültür değişmeden, Batı'nın düşünce/bilgi, teknolojisini ve kurumlarını almak mümkündür. Halbuki "aşılama" neticesinde elde edilen hasıladan bunun bir yanılgı olduğu çok

geçmeden anlaşılacaktı; Japonya modern toplumun bir kopyası olmanın ötesinde başka bir anlam taşımamaktaydı.

Müslümanlar'la karşılaşmanın ikinci safhası olarak, çıktığı uzun ve tarihi yürüyüşün neticesinde modernite Japon tecrübesiyle beraber şimdi, ümmetin "Doğu yakasındaki" insanları ile yüzyüze gelmiş olur. Doğu'daki bu karşılaşma ile beraber İslâm ümmeti şimdi iki uçtan artık kuşatma altına girmiş durumdaydı!..

## III

Modern dünya ile karşılaşmanın neticesinde meydana gelen hasılanın maddi ve entellektüel ağırlığı altında yaşamak durumunda kalan yalnızca Müslümanlar olmadı; küresel yayılmaya koşut olarak diğer din, kültür ve yaşama biçimlerinin kendisi ve insanları da bu "kaderle" tanışmaktan kurtulamadı. Modern bilgi, düşünce ve ideallerle karşı karşıya gelmenin neticesinde savunmasız duruma düşen bu kültür ve hayat biçimlerinin insanları; kendilerini korumak üzere bir anlam ve imkân aramanın, ayakta kalabilmenin mücadelesini yapmaktan günümüze kadar vazgeçmedikleri bilinmektedir. Bu insanların başlangıçtaki çabası, farklı ve muhalif bir güce/dünyaya karşı, kendi hayat ve değerler evrenini korumak gayesi ile girişilmiş bir mücadele hususiyeti taşımaktaydı. Ne var ki, onların modern dünyaya karşı verdikleri mücadele, nihayette kendilerini süreç içinde aynı zamanda bu dünyanın bir parçası yapmış oldu. Bu sebeple denebilir ki, tarihte hiçbir mücadele galip gelindiği halde, hızlı bir dönüşüm hasıl ederek mücadele edeni muhalifine bu kadar çok benzetememiştir.

Bununla beraber Batı'nın askerî teknolojik kuvvetleri, modern düşünce ve idealleri ile karşılaşan ve içlerinde Müslümanlar'ın da bulunduğu insanlar, başlangıçtan beri mücadelelerini iki şeyi umut ederek sürdürdüler. Bunlardan biri; kendileri üstünde kurulan siyasal, kültürel ve teknolojik hâkimiyetten kurtulmak için "muhalifin" elindeki fiziksel ve entellektüel "araç-

lara" sahip olmak. İkincisi ise; yine bu araçların imkân ve yardımı ile kendi geleneksel yapılarını ve eski değerlerini yeniden inşâ etmek ve canlandırmak!.. Bunun neticesi olarak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dilleri, derileri ve dilleri farklı bütün insanlar modernitenin getirdiği meselelere çözüm ve cevap bulmak umudu ile kendilerince adına "yerli" dedikleri çözüm arayışlarına girdiler.

Modern ideallerin ve teknolojik araçların etkisinde kalmalarından dolayı, kendi tarihsel tecrübelerine duydukları derin güvensizlikle beraber, bu insanlar, başta din, hayat ve kültürleri olmak üzere sahibi oldukları her türlü maddi ve entellektüel imkânı; karşı karşıya geldikleri yeni "durum"a göre ve bu durumun öngördüğü şartlar içinde yeniden yorumlama, anlamlandırma ve değerlendirmeye tâbi tuttular. Girişilmiş çabaları ve çözüm arayışlarını, diğer bir ifade ile yaşanmış uzun bir tarihsel tecrübenin neticesinde bakıldığında bunu; "hakikatin" kendi geleneği içindeki inanılmış ve yaşanmış tarzından farklı bir bağlam içinde yeni bir kavrayışın tecrübesi olarak yaşamak şeklinde ifade etmek gerekmektedir. Nasıl ki Müslümanlar'ın nasıl ki başlangıçta yüzyüze geldikleri yeni şartlar bağlamında Kur'an ve sünnete "dönüş" yapmalarının neticesinde "İslâmcılık" meydana geldiyse; diğer din ve kültürlerin insanları da buna benzer girişimlerle aynı hedeflere varmak ve aynı neticeleri elde etmek istemekteydiler.

Ne var ki, modern güçler ve değerlerle karşılaşma ve onlarla yapılan mücadele, aynı zamanda bu toplumlarda başından itibaren kökü derinlerde ve mahiyet olarak farklı yeni değişimleri de başlatmış haldeydi. Mevcut toplumsal yapı olduğu gibi, bu yapının değerleri; öte yandan bu yapı içindeki insanlar için anlamlandırma ve değerlendirme yapacak geleneksel önderler de giderek tarih sahnesinden çekilirken, aynı zamanda da yeni "önderler" sahneye çıkmaktaydı. Modernitenin, altüst olmaya başlayan bu toplumlarda önemli üç hasılasının olduğunu söyleyebiliriz:

a. Geleneksel sosyal düzenlerin çözülmesini doğurdu.

b. Ekonomik anlayışta temelden değişime sebebiyet verdi.

c- Batı'nın modern bilgisiyle eğitim görmüş yeni/nevzuhur bir münevver/aydın/entellektüel sınıf ortaya çıkarmış oldu.

Aydın/entellektüel, şüphe yok ki varlığını modern döneme borçludur ve bu dönemin sadece sözcüsü değil, fakat aynı zamanda "mimarı" sayılmaktadır. Bu "seküler" kılavuzların dünyanın şekillenmesinde anahtar rol oynadıklarını, hattâ dünyanın bugünkü "halini" onlara borçlu olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın tarihinde toplumun karşılaştığı meseleleri –kadim Grek'i hariç tutarsak– ilk kez salt kendi aklının gücü ile çözülebileceğini iddia etmeye başlayan bu kılavuzlar, geçmişin tüm tecrübe ve bilgeliğini işe yaramaz, safsata ve kör gelenek kabûl ederek reddettiler. Onları kendinden bu kadar emin kılan şüphe yok ki, temsilcisi ve/veya taşıyıcısı olduğu modern bilginin/kültürün gücü olmuştur.

Aydın/entellektüel "sınıf", Batı-dışı toplumlarda, mevcut sosyal memnuniyetsizliği modern güçlerin aleyhine dönüştürmek için çaba sarf ederken, giderek toplumsal önderliği de ele geçirmiştir. Fakat aydınlar süreç içinde yerlerini yavaş yavaş kendilerine terk etmek zorunda kalmış olan din adamlarından –İslâm cihetinden ulemadan– düşünme biçimi ve amellerinde mahiyet farkı taşımaktaydılar. Çünkü bu yeni dönemde aydınlar, kendilerinden öncekiler, yani din adamları gibi Tanrı'nın gönderdiğini tefsir etmek görevi üstlenmemişlerdi; aksine kendilerini Tanrı'nın ya da kutsal kitabın yerine ikame ettiler.

Bu travmatik tecrübe ile beraber, nasıl ki bazı Müslüman aydınlar, Batılı/modern güçler gibi olamamanın sebebini inanmış oldukları dinde arayarak; dinlerini kendisi hakkında herhangi bir ciddi fikre sahip olmadıkları ilerleme fikrine, ilerleme/terakkiye mani olarak gördülerse; Asyalı ve Afrikalı aydınlar da benzer bir "kader"le, kendi dinleri hakkında aynı kanaatleri paylaşmaktaydılar. Uzak Asya'da Kang Yu-wei, Konfüçyus sisteminin temel değerlerini koruyarak onu yaşanan zamana uyumlu kılmak ve Konfüçyus sisteminin metinlerini modern şartların ışığında yeniden yorumlamak için yoğun çaba sarf etmekteydi. Çin'de ise, aynı şekilde Chang Chihtung; iflas etmiş olarak gördüğü Çin'in geleneksel yapısının, kabûl görmüş inanç ve değer-

lere zarar vermeden, Konfüçyanizm ile olan bağlarını radikal bir şekilde koparması gerektiğini savunmaktaydı.

Bununla birlikte, uzun olmayan yaşanmış bir dönemin sonunda anlaşılmaya başlandı ki; modernitenin araçlarına sahip olmak meseleleri çözmüyor, aksine çok daha ciddi ve kapsamlı meseleler hasıl etmekte; diğer bir ifade ile Batı'nın düşünce, bilgi, teknoloji ve kurumlarına sahip olmak ve bunları Batı'ya/moderniteye karşı kullanmak arzusu ve çabası, neticede kullananların asimilasyonunu doğurmaktadır. Toplumları kendi geçmişlerinde köklerini bulamadıkları yeni tür bir "değişim" ve "dönüşümle" beraber, yeni bir "dinamizm"le karşı karşıya getirmekte; onları dinlerinin temel ilkeleri ile çatışmaya sevk etmektedir.

Öte yandan yaşadıkları coğrafyayı iki uçtan kuşatma altına almış olan moderniteye/modern güçlere karşı Müslümanlar mücadele ederken; daha başlangıçtan itibaren onlarca "ulus-devlet"e bölünmek gibi bir "kader"le karşı karşıya kalmış oldular. Ne var ki, fevkalâde şartların tabiî neticesi olarak yüzyüze gelinen bu yeni durumun; başlangıçta sadece askerî terminolojiye dökülerek anlaşılmaya ve bu konsept içinde çare aranmaya çalışılmasının, Müslümanlar cihetinden bazı önemli neticeleri olduğu söylenebilir. Modern ordu ve modern eğitim kurumlarının ithali ya da inşâsı ile meselenin çözülebileceğine duyulan inanç, neticede İslâm'ın geleneksel iki önemli kavramı ve kurumunu mahiyet ve toplumsal işlev olarak değiştirmiş oldu; bunlardan biri cihad diğeri de medresedir. Bunun doğurduğu önemli neticelerden birisi ise; ileriki dönemlerde ordunun ilerici ve modernleştirici bir kimlikle meşrûiyetin temsilcisi olarak toplum üstü bir "güç" ve "rol" üstlenmesini doğuracaktır.

Bununla beraber Müslümanlar'ın çözüm arama mücadeleleri her şeyden önce ve başlangıçtan itibaren yine modern dünyanın "meyvesi" olan iki olgu tarafından şekillendi; teknoloji ve laiklik/sekülarizm. İkisi de modern "zihniyet" dediğimiz dünyanın kendini inşâ etmekte önemli işlevler yüklendiklerini, bu zihniyet dünyasının ise İslâm'a ait birçok kavramı –me-

sela buna “ilim”, “alim”, “millet” hattâ eşitliğin neredeyse karşılığı olarak kullanılan “adalet”, “ahlâk”ı örnek olarak sayabiliriz– içerik anlamları ile değiştirmekte bir mahzur görmediğini biliyoruz. Öte yandan modern güçlere karşı girişilmiş çaba ve mücadeleyi, çözüm olarak seçtikleri veya tercih ettikleri yol/yöntem sebebiyle yine iki gruba ayırmak mümkündür denebilir. Bunlardan birisinin “laik”; diğerinin ise “İslâmcı” olarak adlandırıldıklarını biliyoruz.

Modern dünyaya karşı bir çözüm bulma gayreti içindeki Müslüman ümmetin aydınları/entellektüellerinin başlangıçtan itibaren önkabûlü, İslâm dünyasının “geri kalmış” olmasıydı. Geri kalmışlığın ortadan kalkması için “terakki”/ilerleme gerekmekteydi. Ne var ki, burada üzerinde hiç de düşünülmeden kabûl edilen “terakki” tabiat, toplum ve insan hayatında gördüğümüz değişim ile aynı anlam kategorisine alınmış haldeydi. Bu kabûl, kendisi ile beraber Müslüman zihinlerde, Müslümanlar’ın kendi din/kültürlerinde karşılığı olmayan “ilerilik” ve “gerilik” gibi iki kavramın kolayca kabûlünü mümkün kılmış oldu. Terakki/ilerleme ile beraber Müslümanlar’ın inançlarında, değerlerinde, hayat biçiminde, mevcut kurumlarda “iyileşme” olacağı kabûl edilerek sürekli değişiklik istenecektir.

Terakkiyi/ilerlemeyi meydana getiren sebebin münevverler/aydınlar tarafından “ulûm ve fünûn” olarak “keşfedilmesi”; “bilim” –bu İslâm’ın kastettiği manada asla “ilim” değildir– kavramının merkezi bir yer edinmiş olmasına sebebiyet verecektir. Bundan böyle artık “bilim” kavramı, klasik düşünce eserlerinde çeşitli şekillerde din kavramının gördüğü rolü üstlenmiş olur. Bundan böyle herhangi bir meselede iddialar sıralandıktan sonra münevverler/aydınlar, klasik ulemanın yaptığı gibi birbiri ardına dinî delilleri sıralayarak bunların ispatını sağlamak yerine, bu meselenin “bilim ve fünun nokta-i nazarından” nasıl çözümlenebileceğini anlatmaya girişeceklerdir. “Aydınlarca” artık ümmetin kurtarılmasından çok, devletin kurtarılmasının ve hattâ daha iyi yönetilmesinin –bundan böyle dine değil– ilme dayalı bir mesele olduğu savunulurken; po-

zitivist bir anlayışın da merkeze taşındığı, dolayısı ile yeni bir meşrûiyet kaynağının teşekkül etmeye başladığı görülür. Müslümanlar cihetinden "modern bilim" anlayışının ve "modern aklın" münevverler/aydınlar nezdinde dinin oynadığı rolü üstlenmesi; daha sonraki zamanlarda şahit olunduğu gibi, Müslümanın kendisi için oldukça önemli olan epistemik faaliyetini mahiyette değişikliğe uğratarak, onu bu faaliyetinde "bilginin İslâmileştirilmesi" gibi oldukça kötü bir kopyaya götürecektir.

Fakat bütün bunlara rağmen aydınlar terakkiye başlangıçta bir araç olarak bakmışlardır. Daha sonra değinmeye çalışacağımız iki grup olan laikler ve İslâmcılar; karşı karşıya kaldıkları modern güçlerle hem başedebilmek hem de toplumu içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlamaktaydılar. Geri kalmışlıktan kurtulma sürecinde geçmiş, tarihsel tecrübenin yardımdan çok, mani teşkil edeceği genelde kabûl gördüğünden, bu tecrübeye karşı kuşkulu ve yer yer reddedici tavırlar görülür. Zira modern tarih anlayışının tesirinde kalan –diğer dinlerin insanları gibi– Müslüman zihinler kendi tarihlerine baktıklarında çok zaman kendini tekrar eden bir boyutsuzluk görmekteydiler. Fakat ilerlemenin düşünce dünyasında ve hayatın pratiğinde meydana gelen tezahürleri, çok geçmeden dinin terakkiye/ilerlemeye mani olup olmadığı meselesini giderek tartışmanın merkezine yerleştirecektir. Bu tartışma son tahlilde "toplum tasarımları" aynı, fakat bu tasarımı gerçekleştirmekte kullanmak istedikleri kavramsal/kültürel araçları farklı olan iki grubu doğurmuştur; laikler ve İslâmcılar. İki grup da "form"da farklı, ama mahiyet olarak aynı olan toplum tasarımlarını gerçekleştirmek isterken; biri dini/geleneği modernleştirerek, diğer bir ifade ile din/gelenek içinde moderniteyi üretmenin imkânlarını ararken; diğeri ise bunları reddederek hedefe ulaşmanın mümkün olabileceğini savunmuştur. Bu tartışmanın günümüzde de hâlâ sürmekte olduğu bilinmektedir.

Bu kesimlerden biri, daha sonraları laik olarak tanımlanan çizgiyi temsil edecek olan bu grup; toplumsal yapı ile beraber bu yapının dinî/kültürel dünyasının başından beri toptan değişimini savunmuştur. Bu çözüm tarzına göre "muhalif" ile ba-

şedebilmenin yolu mevcut referans kaynaklarının ve toplumun hem form hem de içerik olarak değişmesi gerekmekte ve bununla beraber modern toplum tasarımının mevcut bünyeye aktarılması istenmektedir. Osmanlı'dan cumhuriyete uzanan süreçte; II. Mahmut ile başlayıp 1923'te radikal bir tutum benimseyerek M. Kemal ile devam edip gelmekte olan bu çizginin belirgin hususiyeti; çelişkili bir biçimde, dinî kendi tekeli altına alarak "devletleştirmiş", ama kendisinin de dinden arındığını iddia ederek, toptan bir değişimi, önceliği forma vererek gerçekleştirmek istemiştir. Toplumsal yapıda forma yönelik müdahaleler sık sık tepkilerle karşılaşmış –II. Mahmud'un diğer adının gavur padişah olduğu hatırlanırsa– bunun neticesinde baskıcılığı bir yöntem olarak seçmiştir. Ne var ki, bu tercih insanları tepkisel yapmış, modernleşme süreçlerine katılmayarak direnç göstermelerini doğurmuştur. Öte yandan devletin modernleşmeden kaynaklanan toplumsal talepler karşısında baskıyı bir çözüm yolu olarak seçmesi, bir "özgürleşme projesi" olma iddiasındaki modernite ile, meşrûiyetini onu uygulamadan alan yeni "devlet" arasında çelişkiler doğurmuştur. İlave edilmesi gerekir ki, modernleşmede seçilen bu yolun dünya genelinde tek örneğini Rusya'da bulmaktayız. Orada da Deli Petro ile başlayan ve 1917'de radikalleşerek Lenin ile devam edip gelen bir süreç izlendiğini görmekteyiz.

İkinci kesime gelince; "İslâmcı" olarak tanımlanan bu kesim; her şeyden önce İslâmî mücadelenin belirlenmesinde büyük nispette payı olduğuna inandığımız bu kesiminin bıraktığı mirası, İslâmî düşüncenin geleceği cihetinden yeniden gözden geçirilmek mecburiyeti bulunduğunu vurgulamak gerekmektedir. Zira mücadele ettiği "modern dünya" ciddi bir mahiyet değişimi yaşamakta, dolayısı ile artık o eski halinde değildir. Öte yandan bu kesimin kendisi için seçmiş olduğu "hedef" ve "araçlar"ının büyük çoğunluğu ile birinci –laik– gruptan mahiyette herhangi bir farklılık taşıdığı görülmemektedir. O halde bu kesimin, tabiî ki bu kesimin önderi konumundaki aydınların karşı karşıya durdukları muhalife/modern dünyaya cevap oluşturmaya çalışırken, meseleyi ortaya nasıl koydukları oldukça önemli sayıl-

malıdır. Çünkü Müslümanlar'ın gelecekteki entellektüel ve toplumsal çabaları cihetinden can alıcı nokta; bu kesim eli ile İslâm'ın modern güçlerle, değerlerle diğer bir ifade ile modernite ile somut bir şekilde yüzyüze getirilmesi, onunla kurulan ilk "ilişkinin" mahiyetini de belirleyen bir hususiyet taşımış olmasıdır. Buna ilave olarak şimdiye kadar modernite ile yani Batılı seküler entellektüel kültür ile yakın bağları olan tek dinî kültürün Hıristiyanlık olması, Müslümanlar'ın kurmuş olduğu bu ilişkinin önemini artırmaktadır.

İslâmcı kesimin diğer bir tanımla Müslümanlar'ın modern dünya karşısında kısa devrelerle tecrübe etmeye çalıştıkları bu ikinci yolun; laikliğe karşı olması ile bilinen, fakat aynı zamanda ve çelişkili bir şekilde Müslümanın giderek sekülerleşmesine/dünyevileşmesine de "rahim" görevi yapacak olan "yolun/yöntemin" bu olduğunu söylemek, yanlış bir tanım sayılmaz. Bu yolun Osmanlı'da II. Abdülhamit ile başlayan, Cumhuriyet döneminde kendini güçlü şekilde Turgut Özal ile duyuran ve yakın zamanlarda Necmettin Erbakan ile temsil ettiği kendine has meşrûiyet zemininde şahit olunmayan nispette bir dinamizm taşıyan –"Anadolu kaplanları", "İslâmî sermaye" gibi– İslâmcı dediğimiz süreç olduğu söylenebilir.

Bu çizginin belirleyici hususiyeti ise; moderniteyi din/gelenek içinde üretmek istemesidir. Geleneğin içinde kalarak onu modernleştirmenin toplum tarafından benimsendiği ve müthiş bir dinamizm hasıl ettiği söylenebilir. İslâmcı söylemin tabiî neticesi olarak bugün ekonomik büyümeye ve güçlenmeye duyduğu sınırsız iştah, İslâm'ı bu yöne doğru zorlayıcı yorumu; "market"in mantığına göre ahlâktan bağımsız bir ticaret anlayışının ve buna ilave olarak da tüketme alışkanlığı edinilmesine giderek sebebiyet verdiği görülmektedir. Öte yandan bu kesimin teknoloji ve bu teknolojiye ilişkin bilginin, toplumsal yapıya/geleneğe dokunmadan Batı'dan transferini sağlama mücadelesine dinî bir meşrûiyet araması; aynı zamanda ümmetin kurtuluşu için teknolojiye –kolejler kurulmasının temeldeki sebebi sayılarak, bu teknolojiyi üreten "bilgi"ye– "mesiyanik" bir rol biçtiğini çok zaman kendisinin de gözden kaçırmasına

sebebiyet verir. Bu kabûlün tabiî neticesi olarak artık bugün İslâmcılık; Peygamber varisleri olan alimlerden çok teknokrat/aydınların önderlik yaptığı bir çözüm arama "yolu" hususiyeti kazanmıştır diyebiliriz.

## IV

Allah'ın birliğine, tevhide inanmanın kaçınılmaz izdüşümü olan hayatın birliği, Müslümanlar'ın modernite ile karşılaşması neticesinde açıktan saldırıya uğramıştır. Zira modernite, İslâm'ın mümine kazandırdığı inancı, dinin "imâ" ettiğinden farklı bir "tarz"da düşünmek ve yaşamak zorunda bırakmaktadır. Kendisinin belirlediği bir hedef için süreçlendirdiği hayat biçimi ve bu hayat biçiminin hasıl ettiği "doğru" ve "gerçeklik" bağlamı içinde; dinin sadece yaşanması değil, fakat aynı zamanda onun üstünde tefekkür edilmesini ve yine o yapı içinde anlaşılması gerektiğini önermektedir. Bundan dolayı moderniteye rahim görevi yapan Protestanlık'ın Batı'da, bu sürece ait bir Hıristiyan teolojisi halini aldığı; Katoliklik'in ise kendi geleneksel düşünce köklerine daha sadık halde ve bundan dolayı mevcut toplumsallığın "doğru" ve "gerçeklik" anlayışı ile zaman zaman çatışma içinde kalarak varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Hayatın birliğinin ve buna bağlı olarak Müslüman zihnin karşı karşıya kaldığı kırılmanın neticesinde; toplumsal hayatın ve ilişkilerin bütünü ile Müslümanın mahrem dünyası hiç olmadığı kadar çelişkiler ve bölünmelerle dolmuştur. Uzun tarih süreci içinde bunun Müslümanlar cihetinden derin, kapsamlı ve ideallerinde ahireti unutarak, sadece "bugünü" düşünmelerine sebep olan sersemletici bir tecrübe olduğu söylenebilir. Şüphe yok ki, bu tecrübe Batı'nın sadece askerî gücü ve teknolojik üstünlüğü ile karşı karşıya gelmekle oluşmamıştır. Farklı tarihsel tecrübelerin değişik formlarda hasıl edip kullandığı modernitenin aynı zamanda seküler değerleri ve amaçları ile karşı karşıya gelinerek kazanıldı. Bugün de iletişim, sağlık,

eğitim vb. gibi kurumlar tarafından iki uçtan kıskaç altındaki Müslüman dünyanın bütün sakinlerinin durmak bilmez bir şekilde hayatları sekülarize edilerek şekillendirilmektedir.

Müslümanlar başlangıçta içinde varlıklarını sürdürdükleri "hayat evrenleri"nin yüzyüze kaldıkları modern "duruma" cevap veremeyen taraflarına çözüm bulmak için Kur'an ve Sünnet'e başvurdular. Maksat Kur'an ve Sünnet'in yardımıyla "teknoloji" ve "bilim" gibi bazı "yeni araç"ları kendi bünyelerine aktararak sahip olmak; kendine ait hayat ve değerler dünyasını korumak, böylece muhalifine karşı güçlü duruma gelmekti. Ne var ki, bugünden bakıldığında varılan nokta hiç de umut edildiği veya varsayıldığı gibi neticelenmemiştir. Yaşanan uzun bir tecrübe sonrasında bunun yanlış bir önkabûlün neticesi olduğu söylenebilir. Bugün kurtulunması gereken bu yanlışlık, Müslüman zihin tarafından her şeyin bir "araç" halinde görülmesi veya kolayca bir "araç"a indirgenmesidir. Başlangıçta zahmetsiz bir çözüm bulma yolu olarak kolayca benimsenen bu "indirgemeci zihin hali"nin, giderek İslâm'a ait kavramları da bir "araca" indirgeyerek içerik anlamlarında sorumsuzca değişiklik yapmaya başladığını söyleyebiliriz.

Dolayısıyla modernitenin Müslümanlar tarafından araçsallaştırılması; aynı zamanda onun her şeyden önce bir zihniyet biçimi, yeni bir hakikat, insan, toplum anlayışı, yeni bir bilgi çeşidi; hedefini kendisinin tayin ettiği uygarlık/uygarlaşma projesi olarak anlaşılmasını; hattâ bu projenin temelinde endüstriyel ilişkilerin, üretim ve tüketimin yeni biçimlerinin yattığını görmeyi engellemiştir. Modernite sadece teknik/teknolojik araçlara ve bu araçların kullanımına indirgenebilecek bir mesele olmaktan önce; insan zihni üzerinde kurmuş olduğu hegemonyanın kendisi ile ilgilidir. Modernitenin insan zihnini kendi ilkelerine göre şekillendirmek isteyen yaptırımcı entellektüel bir güç olması; insanı çok zaman çaresiz duruma sokmuş, kendisine ait tarihin yeni idealler, umutlar ve değerler doğrultusunda, başkaları tarafından değiştirilmesine "seyirci" kalmak durumunda bırakmıştır. Bundan dolayı Müslümanlar'ın hayat evreni günümüzde çok farklı bir hususiyete sahip durumdadır.

Bugünün Müslümanlar'ı için, artık mahiyet olarak bir dönüşüm geçirmiş olmasının neticesinde ortada kendilerine ait bir "hayat evreni" kalmadığından, bu defa başlangıçta, modernite ile karşılaştıklarında yaptıklarının tam tersinden bir faaliyet içinde bulunmaktadırlar. Yine Kur'an ve Sünnet'e başvurmakta, fakat bu defa onların imkânları ile mevcut/modern hayalevrenini "İslâmileştirme"ye çalışmaktadırlar. Bunun neticesi olarak dünkü Müslümanın sahip olduğu zihniyet ile inşâ etmiş olduğu "dünya" ve toplumsal "gerçeklik", bugün aynı dinin sahipleri tarafından gerektiği nispette anlaşılamamaktadır.

Anlaşılmamanın temelinde yatan önemli sebep, günümüz Müslümanlar'ının geçirmekte olduğu kapsamlı bir değişimdir. Modern dünyaya karşı ve karşı olma süreci içinde modern dünyanın giderek bir parçası olmanın yanında, mücadele boyunca seçmiş olduğu maddi ve entellektüel araçların her defasında "muhalifinkine bakarak tanımlama"sının tabiî neticesi olarak günümüz Müslümanının köklü bir zihniyet değişimi yaşamakta olduğunu söyleyebiliriz. Bu değişimin neticesi olarak; mevcut toplumsal ilişkileri, İslâm'a ait değer ve hükümleri algılama ve yaşama biçimi giderek "dünden" farklılaşmaktadır. Mesela Müslüman bugün, değişen "ben" bilinci/"nefsini yeni anlama kabiliyeti" sebebiyle, kendi ahlâki tutumundaki değişime paralel olarak oldukça derin bir "sahiplenme" arzusu taşımaktadır. Tüketim ya da global kültürün içselleştirilip benimsenmesi Müslümanlar'ı, hiçbir ahlâki ilke taşımayan "piyasa ekonomisi"nin hâkim mantığına uygun düşecek şekilde, İslâm'ı yeniden "üreterek" tüketime sunmalarını doğurmaktadır. Rızk anlayışının "Rezzak"tan ayrıştırılarak "bağımsızlaştırılması"; bilgi ve teknolojinin bir mahsulü olarak "iktisadî faaliyet" şeklinde kavramsallaştırılması; ahlâkı çözmekte, daha doğru bir ifade ile ahlâkın değişmez ve değişmemesi gereken değerlerinin içerik anlamlarını dönüştürerek göreceleştirmekte; bereket, kanaat, israf ve bunların neticesi olan fakat şeytanın asla sevmediği mütevazılığı anlamsız ve işlevsiz kılarak hayatın dışına kovmaktadır.

Bugün Müslümanlar'da aslolan toplumsal faaliyetin artık ik-

tisadî faaliyet olduğuna; sanki "darlık ve genişlikle imtihan" edilmeyeceklermiş gibi, sıkıntıların temelinde her şeyden önce maddi imkânsızlıklar bulunduğuna yönelik bir inanç giderek kuvvet kazanmakta; başarının ölçüsü "takva" olmaktan çok, ekonomik ya da modern idealler ve gayeler bağlamında değerlendirilmektedir. Günümüzde Müslümanlar –en azından azımsanmayacak bir kesimi– kalkınma, gelişme dolayısıyla "ilerlemeyi" hedef alan bir "iktisat" anlayışı ile öne çıkmaya başlarken; çok şey ekonominin gözlükleri ile anlamaya ve anlatılmaya çalışılmaktadır. Böylece dinin/İslâm'ın ve özellikle "takva"nın aracılığı ile "toplumsal evren"i anlamaya çalışma dönemi, modern idealler, değerler ve hedeflerin belirleyiciliği altında giderek arkeolojileşmiş kültürel bir kalıntıya dönüşmektedir. Buna ilave olarak Kemalizm'in uygulayageldiği sürekli baskıyı Müslümanlar, yaptıklarının doğru ve İslâm'a uygun bir işareti olarak değerlendirmekte, neticede İslâm'a ilişkin iddialarının büyük çoğunluğunu modernitenin lehine çözüme kavuşturduklarını gözden kaçırmaktadırlar. Müslüman kendi idrak dünyasında İslâm'ı, modernite ile aynı "kulvarda" koşuya soktuğundan; artık "muhalif" yani modern güçler ile başedebilmek Müslümanlar'ın sadece ekonomik cihetten güçlü olmaları lazım geldiği şeklinde anlaşılmakta; sanki bu din parası olanın parasını korumak için –haşa– gelmiş gibi, enflasyon oranı kadar faizin "helal" olabileceği söylenebilmekte; sınıf değiştirme özlemi içindeki yeni kültürün bir kısım Müslümanlar'ı ise; modernitenin "muska"ları olan kredi kartlarına artık akrabalarından, mümin kardeşlerinden daha çok güvenebilmektedirler. Bütün bunlar Müslümanın idrak dünyasını parçalamakta; zihninde İslâm'a ait ahlâki değerleri, normları, hükümleri altüst ederek onların içerikte değişime uğramasına ve anlam kaymasına sebebiyet vermektedir. Halbuki biz güzelliklerde yarışmaya davet edilen bir ümmetin insanlarıyız; nihayette adı "rızk" olarak kavramsallaştırılan bir faaliyet için "insan insanın kurdudur" şeklinde, rekabet içinde olmak zorunda değiliz. İnsan rızkı için hep mücadele etmiştir ve hep edecektir; fakat kapitalist/liberal ekonominin bize bir mecburiyet olarak göstermeye ça-

lıştığı rekabetçiliğin, İslâm cihetinden bir meşrüiyeti bulunmamaktadır. Bu rekabetin her şeyden önce İslâm'ın ahlâk ilkelerini kökten aşındıran bir hususiyeti bulunmaktadır.

Artık bugün Müslümanlar'ın içinde yaşadıkları toplumsal ve kültürel dünya; modernitenin inşâ ettiği sosyal ilişkilerin süreçleri içinde kendini yeniden üreterek devam eden bir yapı hususiyeti taşımaktadır. Bugünün modern dünyasının öncelikli meselesi; Müslüman kimliğin yerinden edilerek, onun yerine modern bir kimlik, ilişki, kültür ve iktidarın inşâsıdır. Ne var ki, Müslümanın tasavvur dünyası sadece dış dünyayı şekillendiren modern araçlar tarafından değil; aynı zamanda hayata hâkim bilginin epistemik tabiatının bir neticesi olarak da şekillenmektedir. Her bilgi çeşidi gibi modern bilginin de hayatın bütün yönlerini tanzim edici bir hususiyete sahip olduğunu biliyoruz. Modern bilginin Müslüman zihin tarafından hasıl edilmesinin zorluğu, bu bilginin sürekli ithal edilmesini gerektirmekte, bu ise derin bir bilinç kayması ve Müslümanlar'ı ciddi bir özgüvensizlikle karşı karşıya bırakmaktadır. Müslümanın ciddi ve trajik sorunu; modern/seküler bilgiyi herhangi bir istisna yapmadan sahiplenirken, aynı modern zihniyetin kabûl ettiği ilerlemeci/seküler değişim ve tarih anlayışını reddetmeleri olmaktadır. Halbuki Müslümanlarca içselleştirilmeye başlanan bu bilginin, aynı zamanda onların tarih anlayışlarını, geleceği kavramlaştırma, kurgulama ve yönelimlerini değiştirebileceği hesaba katılmamaktadır. Bilginin inşâ edeceği zihniyet biçiminin "hakikati" ve hayatı yeniden ve kendi ideallerine göre anlamlandıracağı nedense unutulmaktadır. Unutmamak gerekir ki, modern dünya böyle bir zihnin, Hıristiyanlık'ın "hakikat" anlayışı ile "doğru"yu birbirlerinden ayrıştırması neticesinde kendine ait birçok değeri ve projesini inşâ etmeyi başarabilmiştir. Bundan dolayı ilave edilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır; hem İslâmî/mümin bir zihniyete sahip olmak, hem de bu zihniyet içinde modern bilgi üretilmesini beklemek, boş bir ümidin ötesine varamamaktadır; aksinin olabilmesinin ancak İslâmî tahayyülün/idrakin kırılmalara uğraması neticesinde mümkün olabileceği söylenebilir.

Zaten Müslüman için sıkıntı, ya da ilk bakışta çözümsüzlük gibi görünen husus da burada başlamaktadır. Hem zihniyet, hayat ve dünya düzeni olarak; hem de kendi ideallerine göre teknolojik, ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel düzeyde kendini şekillendirmiş bir dünyada; Müslüman bir toplumun veya ideal bir Müslüman toplumun nasıl olacağı hususunda gösterilen yoğun entellektüel çaba; aslında Müslümanı, çok zaman İslâm'ın hiç de kendi "usûl" ve "gayesi" içinde uygun bulmadığı ve öncelik vermediği toplum inşâcısı ya da "toplum mühendisliği" yapmaya götürmektedir. İslâm'da karşılığını bulamadığımız fakat moderniteden ödünç aldığımız, hattâ "mülkiyetimize" geçirdiğimiz "toplum" kavramı ile, İslâmî bir "toplumsallık" üzerinde düşünmek ve onu gerçekleştirmek arzusu, aslında oldukça modern bir çaba sayılmalıdır. Zira İslâm elbette inanan insanların biraraya gelmişliği/birlikteliği anlamında "cemaati" ihmal etmemekte; ne var ki, bu cemaati meydana getirenlerden biri olarak mümin'e öncelik vermektedir. İslâm'a göre cemaat, müminlerin meydana getirdiği birlikteliktir; halbuki modern toplum anlayışında "birey" toplumun bir "ürünü" olarak görülür; modern toplumda insan, birey/vatandaş olarak yeniden inşâ edilir.

## V

Bugün dünya genelinde yaşanan bir "durum"un bizim gibi ülkelerde birbirlerinin yerine kullanılan üç ismi bulunmaktadır: Batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme. İlki doğup geliştiği coğrafya temelinde; ikincisi evrensel olma iddiasında; üçüncüsü de dinî/felsefi kökende aynı olayın/sürecin farklı kelimelerle ifadesi olmak gibi hususiyet taşımaktadırlar. Birbirlerinin türevi olarak bu üç kavram "inşâcı"lık taşıyan içerik anlamları ile ideoloji yüklüdürler. Üçünün de Aydınlanma ideallerine referansta bulunmadan ne olduklarını açıklayabilmeleri mümkün görünmemektedir. Nihayette üçü de araçları ve amaçları ile Avrupa adlı coğrafyanın/tarihin içinde tecrübe edilmiş bir

olaya gidip dayanmaktadır. Batılı, çağdaş veya modern bir "insan/toplum olmak" son tahlilde Avrupa'da pratize edilmiş bir modelin adaptasyonu anlamına gelmektedir. Bu bağlam içinde, köken olarak Batı dışındaki hiçbir toplumun bu üç kelimenin içeriklendirdiği anlam çerçevesinde; Batılaştığından, çağdaşlaştığından veya modernleştiğinden bahsetmenin mümkün olmadığını; bunun yerine coğrafyaları, kültürleri, hayat biçimleri ve din telakkileri ile tam bir asimilasyondan geçtikleri/geçmekte oldukları söylenebilir.

Birbirinin türevi olan bu üç kavramdan biriyle konuşursak; eğer modernleşme her toplumun kendine has şartları içinde meydana gelen bir yenilenme –tecdid– olsaydı, modernleşme veya diğer kavramlardan birini kullanmak mümkün olabilirdi. Ne var ki, durum bundan oldukça farklılık taşımaktadır. Modernleşme her toplumun özgül şartlarında olsa bile –ki böyle bir tecrübeye tarihsel olarak rastlanmamaktadır; Avrupa dışı kültürlerde bunun herhangi bir belirtisi yoktur; hattâ bu olgunun/olayın sadece ve özellikle Kuzey Avrupa'da ortaya çıkması dikkat çekicidir– varmak istediği hedef ve idealleri ile beraber ulaşmak istediği, her şeye rağmen Batı'da oluşmuş bir modelin kendisidir. Dolayısı ile teorik/felsefi temelde ve pratik düzlemde bunlara özgün faaliyetler olarak bakmak mümkün değildir. Aslında ilk zamanlar Batılılaşma adının kullanılması bu benzeşmeye vurgu yaptığından dikkat çekicidir. Ne var ki, mevcut model ile bu modeli elde etmek isteyenlerin Batı ve Doğu şeklinde coğrafi/teritoryal bir ayrıına gitmiş olmaları; meselenin farklılığının dinî/felsefi dolayısı ile zihinsel olmaktan önce, coğrafya bağımlı olduğu hususunda yanlış bir yönlendirmeye sebep olmuştur denebilir. Üstelik böyle bir ayrımın ise İslâm cihetinden hiçbir meşrüiyeti bulunmamaktadır. Fakat istesek de istemesek de bugün bizim modernleşme ölçülerimizin ne olduğunu veya ne olması gerektiğini tümüyle belirleyen Batılı değerlerdir.

Bugün artık hiçbir toplum kendi dinî/tarihî tecrübesinden getirdiği imkânlarla başta bilgi olmak üzere; kendileri için önemli olan "hakikat" tanımını, yaşamakta oldukları hayatın büyük nispette anlamını, toplumsal faaliyetlerinin nihai amacı-

nı, üretim ve tüketiminin hedefini kendileri tanımlayamamakta, belirleyememekte; aksine kendileri dışında evrensel olduğu varsayılan ve yerküreyi kapsamış değerler, ölçüler bu tayin ve tespitleri yapmaktadır.

Öte yandan modernleşmenin Avrupalı olmayan biçiminden bahsedebilmemiz için; önce bu tarz bir ayrımın hangi araçlar, ölçüler ve kavramlara göre yapılacağının –eğer mümkünse– tespiti gerekmektedir. Burada modernleşmenin "Avrupalı olmayan biçimi" şeklindeki kavramsallaştırmanın bizzat kendisi, modernleşmenin "Avrupalı biçimine" göre yapılmış bir tanım olmaktan kurtulamayacaktır. Bunları birbirlerinden ayırabileceğimiz bir ölçü bulunmamaktadır. Eğer ölçü olarak "gelenek"ten bahsedilirse, o, ölçü olarak alınırsa; bu defa geleneğin bizzat kendisini "gelenek" olarak kavramsallaştırma biçimini, moderniteye borçlu olduğu görülür. Gelenek ve geleneğin içeriklendirildiği anlamlar ve değerler yine moderniteye bakılarak tanımlanmış; kendi karşıtlığı temelinde inşâ edilmiştir. İnşa sırasında geleneğe birçok olumsuzluklar yüklenmiş, bundan dolayı aşılması gerektiğine de önemle vurgu yapılmıştır. Dolayısı ile geleneği savunarak moderniteye karşı çıkmak veya modernleşmenin "Avrupalı olmayan biçimi"nden bahsetmek, oldukça modern bir yol ve yöntem hususiyeti taşımaktadır. Ne var ki, modernleşme süreçlerinde geleneğin imkânlarının kullanılması çok daha cazip bir yol sayılır. Cumhuriyet döneminin modernleştirme süreçlerinde bu yolu reddetmiş olması, onun başarısızlığının da en büyük sebebi olduğunu söyleyebiliriz.

Cumhuriyet döneminden önce ve bu dönem sonrasında modernleşmenin/Batılılaşmanın/çağdaşlaşmanın toplumsal temelleri olduğu, toplumun belirli bir kesimine/tabakasına dayandığını söylemek mümkün değildir. Karşı karşıya kalınan yeni "durum", yönetici sınıf ve aydınları böyle bir tercihle başbaşa bırakmıştır. Bu konuda her kesimin ortak bir kabûlle bu tercihe katıldığını; fakat bu tercihle beraber aynı zamanda izlenecek "yöntem"e ilişkin günümüze kadar süren bir tartışmayı da beraberinde getirdiğini görmekteyiz. Bugün farklı iki kutup olarak görülen, adları "İslâmcı" ve "laik" olarak adlandırılan taraf-

ların aslında modernleşme meselesinde anlaşamadıkları noktanın "yöntem" meselesi olduğu söylenebilir. Yoksa iki taraf da "form" da farklılıklar taşımış olsa bile "muhtevada" ortak hedefleri olan aynı "medeniyet projesini" inşâ etmek istemektedirler. İslâmcıların bunu "İslâm medeniyeti" olarak isimlendirmeleri onun özde modern projeden farklı olduğu anlamına gelmemekte; tanımladığı "medeniyet" kavramı bile kötü bir modern kopya hususiyeti taşımaktadır. Ayrıca İslâmcıların burada İslâm'ı projelendirdikleri/ütopyalaştırdıklarını da belirtmemiz gerekmektedir. İki kesimde modernitenin aktarımına/modernleşmeye başlangıçta bir "araç" olarak bakmış; bununla biri antiemperyalizm, biri de İslâm adına muhalifine/"gavur"a karşı kullanma arzusu taşımaktaydılar. Daha sonraları –bilhassa İslâmcılar– bu çabanın yeni bir kimlik ve yeni endüstriyel ilişkileri, buna bağlı olarak kalkınma, gelişme ve ilerleme gibi yeni süreçleri bünyesinde taşıdığını fark edeceklerdir.

Endüstriyel faaliyetle kendini tanımlayan insanın, millî kimliği içinde kültürel-düşünsel özelliğinin bu süreçleri daha ileriye taşıdığı nispette bir gelişmeden bahsetmek mümkündür. Süreç içinde toplumun kazanması gereken kimlik ve bilinç, ulaşılmak istenen hedeflerle uygunluk ve örtüşmesi gerekir; halbuki Müslüman kimlik bütün bunlarla başından itibaren çatışmaktadır. Müslümanın kimliğini İslâm tarihinde görmesi, ulus-devletin ve modern sürecin kabûl edebileceği bir zihniyetin ifadesi sayılamazdı. Modern toplumu yöneten değerler ne kadar geleneksel olursa olsun, ortak hususiyetler taşır; bunların form olarak farklı olması içerik değerlerinin böyle olduğu ve böyle kalacağı anlamına gelmez.

Dolayısı ile modern toplumun insan anlayışı ve gelecek tasarımıyla hiçbir bağının olmadığını açıkça ve kutsal kitabı ile teorik düzlemde vurguda bulunan Müslüman kimliğin bu halini muhafaza ederek modernleşmesi mümkün değildir. Fakat ille de modernleşmesi gerekiyorsa bunun nasıl olacağı meselesinin pratikteki oluşma biçimini günümüz Müslümanlar'ının çözülen aile ve cemaat yapıları ile müthiş bir gerilim, yalnızlaşma, dünyaya bağlılık, ahlâki bozulma, mümin olma anlamında

çocuklarının geleceğinden önceki Müslümanlar'ın şahit olmadıkları kadar korkmak şeklindeki yaygın şikâyetleri ile beraber tecrübe etmekte olduklarını söyleyebiliriz.

## VI

18. yüzyılın vaadettiği iyimserliğin büyük bir kısmının bugün yerini karamsarlığa bırakmış olması, Avrupalı insanın zihnini yoğun şekilde meşgûl etmektedir. Fakat buna rağmen dünyanın Avrupa dışındaki kısmının bu vaatlerden devşirdikleri umutlarla geleceklerini kurmak üzere ölümüne bir mücadeleyi sürdürmekte olmaları, dikkat çekici olduğu kadar, "küresel" bir "durumla" karşı karşıya bulunduğumuzun da delili sayılır. Bilinen tarih içinde böyle bir duruma, yeryüzü ve insanoğlu ilk defa şahit olmaktadır denebilir.

Mücadeleyi veren Avrupa-dışı dünyadaki insanların yaklaşık bir çeyreğini teşkil eden Müslümanlar'ın da modern dünya karşısında iki yüzyılı aşan çabalarının, birbirine içkin iki boyut taşıyageldiğini söyleyebiliriz.

### *1. Mücadelenin birinci boyutu*

Müslümanlar uzun zamandan beri kendisine karşı mücadele ettikleri dünyanın aynı zamanda başından beri adım adım bir parçası olma süreci yaşamaktadırlar. Başlangıçtaki maksat, seçmiş oldukları kurumsal ve entellektüel düzlemdeki "araç"ları; bize ilk dönemin Hıristiyan müminlerinin Roma karşısındaki mücadelelerini hatırlatmakta ve bu mücadelenin tarihi ile benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Bu mücadele 4. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık'ın bünyesine kattığı "değerler" sayesinde oluşan mayalanma ile on dört yüzyıllık tarihsel bir tecrübeden sonra, mahiyette onun dönüştürülmesine de imkân vermiştir. Hıristiyanlık yeni bir "hakikat" anlayışının doğmasına ve hayat biçiminin kurulmasına imkân hazırlarken, geriye kendisinden kültürel bir unsur olmanın dı-

şında, hayatı tanzim edici bir güç olarak, fazla bir şey kalmaz. Bugün de Müslüman ümmetin on dört yüzyıllık tarihsel tecrübesinden sonra; Roma karşısındaki ilk Hıristiyan müminlerin yöntem ve çabalarına benzer şekilde modern dünyaya –veya modernleşmiş Roma'ya– karşı mücadele ederken, aynı zamanda da bu dünyanın bir parçası olmaya başladıkları söylenebilir. Yaşanmaya başlanan bu durum, Müslümanlar'ın on dört yüzyıllık "hakikati" anlama ve yaşama biçiminden artık farklı olacağı anlamına gelmektedir.

Bundan dolayı, günümüzde İslâm'ın rolünün kendi yaşanmış geçmişi ile "aynı" mı, yoksa "farklı" mı olacağı önemli noktayı teşkil etmektedir. Modernite İslâm'dan yeni bir "rol" ve/veya "işlev" üstlenmesini istemekte; böylece onu kendi "geçmişinden" koparmadan bir dönüşüme uğratabileceğini ümit etmektedir. Çünkü bugün İslâm, fiziksel dünyası ve araçları değişmiş; bir kültürel, epistemolojik, yeni değerler dünyası ve farklı bir gaye ile süreçlendirilmiş "hayat evreni" içinde düşünülmek, anlaşılmak ve amel haline getirilmekle yüzyüze bulunmaktadır. Diğer bir anlatımla modernitenin yorumlayıp şekillendirdiği, hattâ yeni baştan inşâ ettiği bir dünya ile bugün İslâm/Müslümanlar karşı karşıya bulunmakta; İslâm, ya kendini bu dünyaya göre yeniden yorumlayacak veya kendi ideallerinin ve epistemolojisinin önceliklerine uygun bir yorumla bu dünyayı aşmayı deneyecektir. Bundan dolayı Müslümanlar'ın modern dünya ile karşılaşmalarının neticesinde oluşturdukları "İslâmcılık" böyle bir imkânı bünyesinde taşımadığından, bugün özgürleştirici olmayan bir "söylem" olarak "terk" edilmek zorundadır. Çünkü İslâm'ın bugün karşı karşıya kaldığı meseleler dünden, yani İslâmcılığın doğduğu zamanlardan farklı olduğu kadar, karşılaştığı meydan okumalar da mahiyet olarak artık farklı hususiyetler taşımaktadır. Bugün İslâm için Müslümanlar'ın sürdürmekte olduğu çaba, sadece İslâmî bir anlam/fıkıh üzerine kurulacak bir düzen/hayat biçiminin nasıl olacağından daha önemlisi; Vahy'in, kendi klasik geleneği içindeki yaşanmış hakikat anlayışına bağlı kalıp kalamayacağı, gerçekliğinin nasıl olacağıdır.

Bundan dolayı şu üç sorunun sorulması gerektiğine inanmaktayız:

a- Modern dünya doğru kurulmuş bir dünya mıdır?

b- Moderniteye/modern projeye niçin talibiz?

c- Onunla ne yapmayı, neyi başarmayı ve nereye varmayı düşünmekteyiz?

Dünkü Müslümanın moderniteyi "araçsallaştırdığını" biliyoruz ve bunun anlaşılabilir birçok yönü bulunmaktadır; ne var ki aynı durumun günümüz Müslümanlar'ı için geçerlilik şansının artık kalmadığını belirtmemiz gerekmektedir.

## 2. Mücadelenin ikinci boyutu

Bugün modern dünya da, Müslümanlar'ın kendisine katılmasını –asimilasyon– istemektedir. İlahi bir kaynaktan devşirdikleri sonsuz imkânlarla moderniteye karşı güçlü duran ve bundan dolayı eliminasyonları pek mümkün görünmeyen Müslümanlar'ın; bir buçuk milyar nüfusları ve güçlü epistemolojik potansiyelleri* ile, modern dünyaya –hiçbir itirazda bulunmamış olsalar bile– katılmamaları başlı başına bir tehdit ve dengesizlik yaratacaktır. Zira günümüz dünyasının kendisini haklı göstermeye çalıştığı ilke ve ideallerinin hâkim dengeleri bunu kaldıramaz. Öte yandan hiç imkânları olmasa bile, bir buçuk milyarlık bir "umman"a karşı, adı modern de olsa herhangi bir "dünyanın" sonuna kadar "yüzebileceğini" söylemek pek kolay değildir. Bundan dolayı; ılımlı, fundamentalist, radikal, sivil, kültürel, siyasal İslâm yaftaları bu tedirginliğin hasıl ettiği, fakat İslâm cihetinden anlamı olmayan kavramlar hususiyeti taşımaktadırlar. Halbuki gerçek tam tersidir; bu dünyayı tehdit eden Müslümanlar –hattâ Hindular, Çinliler de– değil, bizzat modern dünyanın kendisidir. Bütün insanlığı tehdit etmekte ve bunu da elindeki "araçlarla" gözlerden saklamaya çalışmaktadır.

---

(*) Müslümanlar'ın, Aydınlanma geleneğini çok kötü taklit ederek ekonomik faktörleri gücün sembolleri olarak görmeleri anlaşılabilir, fakat kabulü mümkün bir "bakış" tarzı değildir: Her şeyi "ekonomize" etmek gaybi yardımları "bilinç" dışına itmektedir. Dolayısı ile burada petrol, ekonomik, stratejik konulara değinmek istemiyoruz.

Eğer Müslümanlar bu dünyaya katılır, yani asimile olurlarsa; modern dünya, "nihai" galibiyetin –"sevinçlerin kısa süreceği" elbette bilinmektedir– tadını test edebileceğini ve böylece rahata kavuşabileceğini varsaymaktadır. Bunun yanında Müslümanlar'ın/İslâm'ın katılımından kendisi için umut ettiği muhtemel iki neticesi veya iki beklentisi olabileceğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri, modern dünyanın önemli meselelerinden biri olan "çevre meselesi" için teknolojiyi "hümanizme" etmesi ve bunun tabiî neticesi olarak, insan-insan, insan-toplum ve insan-tabiat ilişkilerinin yeniden tamiri!.. İkinci olarak ahlâki düzlemde aile ve alkolizm gibi meselelere katkıda bulunması!..

*Köprü,* Kış 1998

İKİNCİ BÖLÜM

# SEKÜLARİZM / DÜNYEVİLEŞME İLE YÜZLEŞME

# SEKÜLARİZM; AKLEDEN KALBİN PARÇALANIŞI

## I

İnsanın hayatını sürdürürken kendi ölü varlığından bile vazgeçmeyi başarabildiği söylenemez. Bu isteğe cevabın, yaşarken olduğu gibi öldükten sonra da taşıdığı Tevhidî misyonun kaçınılmaz tezahürü ve yansıması olarak insanları biraraya toplamayı başaran, din olduğu söylenebilir. Öte yandan insanın tarihi boyunca içinde yaşadığı mevcut sosyal düzenin meşrûiyeti ve insanların kendilerinden önce –Allah'ın rızasını kazanmak üzere– sosyal amaçlar için özveride bulunmayı isteyen ve sağlayan yine din olmuştur. Fakat önce var ettiği aile ile sonra da oluşturduğu cemaat ile toplumsallığı yaratmış olan dinin bu yönünün ve meşrûiyet kaynağı olma özelliğinin modernite ile birlikte değişmeye başladığı ve giderek bir uzaklaşma yaşandığı açıktır. Modernite ile meydana gelen bu büyük değişimin sekülarizmin tabiatı ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu mücadelede galip gelen, dinin bütün direnmelerine rağmen bir üst ilkeyi, Tevhid'i yıkarak özerk bir alan sağlaması sonucu kendisini var eden "modern zihin" olmuştur. Bundan dolayı, modern dönem yani onun sekülarize eden hızlı süreçleri ile birlikte insan, hem fiziki olarak, hem de zihinsel olarak göçebe ha-

yatı yaşamaya başlar. Cemaati parçalandığından, şehrin metropole dönüşmesi, yeni makineler, göçler, sayısız "araçlar" çokluğunda toplumsal düzeyde; öte yandan her gün değişen bilim ve teknoloji nedeni ile bilgisi hızla bir öncekini yanlışlamakta olduğundan zihni düzeyde, göçebelikten kurtulamamaktadır (Peter L. Berger, 1985: 80).

Bu bölümde modernite/sekülarizmin doğuşuna rahim görevi yapmış ve Hıristiyan dininin tarihteki ilk tecrübe/yaşama biçiminin belirleyici örneği olan "manastır" tecrübesini anlatmayı deneyeceğiz. Sonra da yeni dönemin (modern) ortaya çıkmaya başlayan kahramanını "birey" olarak ifade etmenin açıklayıcı olacağını düşünerek, bu "birey"in özelliklerine değinmeye çalışacağız. Şüphe yok ki, sekülarizm yeni bir olay değildir, insanla birlikte yeryüzünde var olagelmiştir. İrdelemeye çalıştığımız modern dönemde izlediği yol, aldığı formla ilgilidir. Çünkü izlediği süreç boyunca "arındırma" işlevi nedeni ile giderek hızlanmaktadır. Bu dönem bize göre, dinin tarihte ikinci defa tecrübe edilmesi cihetinden önemli görünmektedir ve dinden kopuşu temsil etmemektedir. İnsanın peygambersiz gerçekleştirdiği bu ilk tecrübe elbette baştan sona derslerle doludur. Fakat bunun şeriatı olmayan ve kitabı da değiştirilmiş bir dinî tecrübe olduğunu biliyoruz. Öte yandan dinin bu ikinci aktarımı ile ilgili belirleyici bir özellik taşıdığı için; günümüz modern dünyasının da bu belirleyicilik altında şekillenmekte olduğunu düşündüğümüzden, seküler süreci dile getirmeye çalıştık. Modernitenin bütün kazanımlarının ve Aydınlanma'nın aktarımı da demek olacak bu süreç, ilk kez Japonya'da "meyvelerini" verdi denebilir. Bundan dolayı Japonya, Uzak Doğu'nun Batı'dan farklı geleneklerine sahip toplumları için bir "ideal"i temsil etmektedir. Denebilir ki, bir yönüyle kediye "ciğer" görevi yapmaktadır. Bu sebeple onlar için hedef bellidir, önemli olan şimdi bu "kopyayı", kopya etmektir.

Öte yandan moderniteye ve onun hayatı hızlandırmış seküler süreçlerine katılmamakta direnen İslâm ve onun giderek yoğunluğu azalmakta olan kültürünün, küresel ölçekte meydan okuyucu ciddi tavırlar aldığına şahit olunmaktadır. Dün-

ya geneli açısından bakıldığında bunun tehdit edici bir engel olarak durduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı şimdi önemli olan İslâm coğrafyasında herhangi bir "topluluğun" moderniteyi –Japonya'nın yaptığı gibi– aktarmayı başarılı bir şekilde örneklendirmiş olması gelmektedir. Eğer bu know-how elde edilir ve başarılırsa hiç şüphe yok ki "diğerleri" için bir "ciğer" olacaktır. Bu gün denebilir ki, en büyük tehlike İslâm "ülkelerinde" hâlâ böyle bir örneğin çıkmamış olmasıdır. Bu örneğin ortaya çıkması ise İslâm'ın modern ve tabiî ki seküler sürece sokulması, aynı zamanda da dinin (İslâm'ın) ikinci defa tecrübe alanına aktarımı olacaktır. Sistemin kabûl edemeyeceği, kendisini var eden moderniteye katılmamak, ona anlamakta zorluk çektiği başka bir dille muhalefet etmektir. Yaşadığımız coğrafyanın Müslümanı bu tecrübeyi yoğun şekilde yaşamakta olduğundan, moderniteye katılımın en büyük adaylardan biri sayılmaktadır. Bu tecrübe, gözleneceği gibi şekilleri belirsiz, tespiti mümkün olmayan soyutlamalarla yüklü süreçler değildir; milyonlarca insanın İslâm ve Allah adına hareket ettiği, katılımda bulunduğu süreçler bütünlüğüdür. Bunu yaşayan söz konusu coğrafyanın Müslümanlar'ının, İslâm ülkelerinin "liderliğini" yapmaya dönük gizli arzuları hiç hesapta yokken kaderin garip cilvesi olarak böyle bir "misyona" da dönüşebilir. Ne de olsa bu işe, yani modernleşmeye Japonya ile birlikte başlanmıştı. Bundan dolayı yaşamakta olduğumuz tecrübenin sonucunda moderniteyi aktarmayı başarmış olmak belirleyici bir tecrübe olacaktır. Bozulmamış bir Kitap ve Sünnet ile bu tecrübenin Batı'da olduğu şekli ile başarılı olacağı zor görünse, bile imkânsız olacağı söylenemez.

## II

---

İslâm'ın doğduğu topraklarda herhangi bir imparatorluk hâkimiyetinin olmamasına karşılık, Hıristiyanlık güçlü bir devlet içinde, Roma İmparatorluğu'nun topraklarında doğar. Tek tanrılı bir din ve peygamberi olmasına karşılık, Roma çok tan-

rılı bir özelliğe sahiptir. Tarihte bilinen Roma vahşetinin içinde bir süre azınlık dini olarak varlığını sürdüren Hıristiyanlık, kabûl edilmek, meşrûiyet kazanmak ve yaşayabilmek için üç yüzyıl devam eden bir mücadele sürdürür. Roma İmparatorluğu'nun her tarafına yayıldıkça, tarlaları, şehirleri ve adaları doldurup kök saldıkça (Elaine Pagels, 1989: 32), dinin önde gelen temsilcileri cemaatin örgütlenmesi için stratejiler geliştirmeye başlarlar. Bu örgütlenmenin Hıristiyanlar için hayatî bir önem taşıdığı, varlıklarını sürdürme anlamında kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Çünkü bu yeni dinin getirdiği dünya görüşü ve hayat biçimi Roma'nın mevcut, sürmekte olan değerlerini altüst etmeye, bundan dolayı da büyük tepkiler çekmeye başlar. Hıristiyanlık'ı seçmiş olan Kuzey Afrikalı Tertullian, imparatora yazdığı mektupta şöyle demektedir: "Hıristiyanı her suçu işleyen, ilahlarınızın, imparatorun, kanunların iyi ve güzel ahlâkın ve tabiatın düşmanı (Grek geleneğinde tabiat kutsaldı ve ondan uzak durulmaya çalışılırdı; bundan dolayı Hıristiyanları tabiatı sekülarize ettiklerini söyleyerek suçlamaktaydılar) olarak görmektesiniz." (Elaine Pagels, 1989: 32). Çünkü Hıristiyanlar mevcut hayat biçiminin ayırıcı vasfı olan üç alana; Romalılar'ın cinsel anlayışlarına, para kazanma şekline, yani ticari hayata ve ırkçı anlayışlarına baştan beri katılımda bulunmamaya çalışmaktaydılar. Bu durumu, 2. yüzyılın başlarında Hıristiyan filozofu Justin, Roma İmparatoru Marcus Aurelius'a yazdığı mektupta Hıristiyanları seks, para ve başka ırktan insanlarla olan ilişkilerde kavrayış ve davranışlarını tümüyle değiştirmiş insanlar olarak tanımlamaktadır. Bu üç husus günümüzün Batısı'nı –isterseniz dünyasını diyebiliriz– çağrıştırırken; kanımıza göre aynı zamanda Greklerden günümüze kadar gelen Batı tarihinde "gel-git"ler yaratacaktır. Bir başka ifade ile, dindarların bu üç hususta/alanda gösterdiği ısrarlı hassasiyet manastır hayatı ile "aşırıya" kaçacak; tarihin belli bir dönemi sonunda bu aşırılığa başka bir "aşırılıkla", modern hayat ile cevap verilecektir. Fakat bütün bu aşırılıkların, bütün bu gel-gitlerin dinden çıkma/uzaklaşma olarak değil, tam tersine dine, o ilk saf, uygulanmış haline dönüş, dinin içinde kalmaya aşırı özen gös-

tererek takva sahibi olmanın gereği ve din için yapılmış olduğunu gözlemlemek mümkündür.

Dolayısı ile Hıristiyanlık, üzerinde yayılmaya başladığı Roma topraklarında sürdürdüğü ilk üç yüzyıllık mücadele süreci boyunca bu güce, kaynağını ve dolayısı ile meşrûiyetini yine kendi içinde bulan bir güçle karşı koymaya çalışmıştır. Bu deneme özünde ve süresi boyunca kendisini, –içinde yaşadığı ve çok meşrû sebeplerden dolayı– Roma'ya bakarak onun gibi kurumsallaşmaya götürecektir. 325 yılında yapılan İznik Konsülü'nden itibaren Hıristiyanlık yaşanan bir din olarak yazılı metinler haline dönüştürülmüş olan İncillerin ayıklanarak kabûlü ile "kodlanmış" hale gelir ve çok geçmeden "kilise" olarak kurumlaşmış hali ile imparatorluk dini olur. Fakat bu kodlanma ve kurumlaşma hayatın pratiğinde yaşanan dinde herhangi bir değişiklik veya dönüşüm olduğu anlamına gelmemektedir. Roma'nın sosyal hayatındaki üç önemli alana katılmayan Hıristiyanların kurumlaşırken ne yeterli zaman ve imkân, ne de farklı düşünecek durumda oldukları söylenemez. Dolayısı ile Hıristiyan cemaat, kilise merkezli fakat Roma gibi hiyerarşik bir yapıda kurumlaşarak ortaya çıkar. Fakat bu kurumlaşma ile beraber Hıristiyan ümmeti de aynı zamanda iki topluluğa ayrılır: Ruhbanlar ve laikler. Bu ayrışma ile, sekülerliğin laiklikten oldukça farklı olduğunu, fakat laikliğe de içkin olduğunu belirtmekte fayda var. Laiklik, özellikle siyasal aygıt için, devletin yapısına ilişkin bir tanım olarak kullanılmaktadır. Burada ortaya çıkış şekliyle dinî hizmetleri kendileri için meslek edinen insanlarla, bunların dışında kalan ama aynı zamanda da dindar olan insanlara vurgu yapılmaktadır. Öte yandan eğer sekülerlikten bahsetmek gerekirse –kutsal kitabın, (İncil'in) değiştirilmesi ve dolayısı ile şeriatın da reddedilmesi hariç tutularak– öncelikle bu kurumsallaşmanın kendisi önem kazanır. Şüphe yok ki, bu kurumsallaşmada insanoğlunun daha önceki dinî tecrübelerinin, bilhassa Hint ve Yahudilik'in etkisi ve katkısını gözardı etmek mümkün değildir (Edward Gibbon, 167-184).

Hıristiyanlık'ın ilk dört yüzyıllık dönemindeki Greko-Ro-

men toplumunun ahlâki çürümüşlüğü oldukça yaygınlaşmıştır. Özellikle toplumun sekse yönelik hoşgörüsü günümüzü hatırlatır. Romalılar fuhuşu ve fahişeliği vergilendirerek yasal hale getirirler. Bu sebepten dolayı Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nda alternatif bir hayat biçimi arayışı yaygın şekilde, 6. yüzyıldan itibaren bir asilzâde olan Aziz Benedict (480-543) ile başlar. Hıristiyanlık'ta "şehir"in olumlu bir yere sahip olmamasının yanında Roma'nın çürümüşlüğü de bu yanlış düşünceyi güçlendirecektir. Bundan dolayı Roma'yı –"dünyevi şehri"– terk ederek kırsal alana, Tanrı'nın rızasını kazanmak ve bu çürümüşlükten uzak durmak için manastır hayatına başlanır. Bu tecrübenin önemli tarafı uygulanması mümkün örgütsel bir örnek ortaya koymuş olmasıdır. Fakat bu giderek –sonra da değinmeye çalışacağımız gibi– yaygın bir harekete, özellikle de bir arayışa dönüşecektir. Aziz Benedict, ortaya koyduğu ilkelerle bilgece ve pratik bir idare biçiminin oluşmasını sağlar. Ama yol/yöntem ortaya koyarken, tahmin etmediği şey şuydu: Kararlı ve inatçı bir dindarlar topluluğundan, nefsini terbiyeye çalışan hayalcilerden, asillerden ve fanatiklerden oluşan ve şekillenmesinde katkısı olan hareket, Batı uygarlığının bir sonraki safhasının boy vereceği münbit bir alan olacağı idi (Harvey Cox, 1984).

Bundan dolayı 1964 yılında Papa VI. Paul, Aziz Benedict'i Avrupa'yı var eden Aziz olarak ilân eder. Önerdikleri uygulaması kolay, duyulan ihtiyacı karşılayan, amaca uygun bir tasarım sayılır. Fakat Pax Romana sendeleyip sallanmaya, sonra da çökmeye başlayınca manastırlar da yeni bir rol oynamaya başlayacaklardır.

Modern dönemi ve bu dönemin belirleyici özelliği olan sekülarizmin hızlı süreçlerinin doğumuna rahim görevi yapacak olan manastırlaşma yanında; ayrıca bu dönemin dini anlama, hayata geçirme ve tecrübe etme anlayışı şüphe yok ki önem kazanmaktadır. Öte yandan dini anlama ve hayata aktarma aynı zamanda o dinin kendi inanmışını nasıl eğittiği ile içiçe olmak zorundadır. Bu durum hiç şüphe yok ki, günümüzün modern eğitiminde de aynıdır.

Tartışmaya yer bırakmayacak şekilde denebilir ki, manastır hayatının başlangıç fikri dindarlıktır. Bir "bid'at olarak" türetilen bu hayat Kur'an'ın ifadesi ile "Allah'ın rızasını aramak için (türettiler) ama buna da gerektiği gibi uymayacaklardır." Başlangıç dönemlerinde manastır, dinî bir hayata kendilerini adamış ve dinin hükümlerine göre yaşadığı her anda nefsini kontrol altında tutan insanların oluşturduğu cemaattir. Nefsin disiplin altına alınması ile dış dünyada hüküm sürmekte olan çürümüşlükten de kurtulmayı sağlamak amaç edinilmiştir. Bir takva ehli olarak yaşamanın bu çeşidini Hıristiyanlık, Doğu dinlerinden almış olmasına rağmen, yine de bu hayat için destekleyici örnekleri Hz. İsa'nın hayatından toplamıştır. Özellikle Hz. İsa'nın emirleri bir araya getirildiğinde bu çeşit bir hayat için bir meşrûiyet temeli oluşturmak mümkün olmuştur. Emirlerin bir kısmı şöyle demektedir; yarın için endişe duyup düşünmemek; sahip olunan malların fakirlere dağıtılması; anne, baba, eş ve çoluk çocuktan vazgeçilmesi; dünyadan vazgeçmeyi sürekli teşvik etmek ve kendini İncil'in hizmetine vakfetmek... Bu hayatın belirleyici yönü dinî sebepten dolayı "evlenmemektir." Hz. İsa'nın hayatı buna örnek gösterilerek, dünyevî olanı ve nefsin arzularının aşılmasında bekârlık/bekâret esas kabûl edilir.

Manastır hayatının doğmasına örneklik yapan Doğu dinleri olmasına rağmen, Batı'da gelişmesinin önemli nedeni kilisenin seküler özelliğinin ortaya çıkıp gelişmesidir (Paul Monroe, 1947: 111). Buna Roma nüfusunun Hıristiyanlık'ın formel sınırları içine girdikten sonra kilise papazlarının dünyaya düşkün yaşayışları neden olacaktır. İlk defa manastır, Doğu'dan Batı'ya Athanasius (296-373) ve Jerome (340-420) tarafından transfer edilir. Hıristiyanlık başlangıcından beri Roma'ya her yönüyle muhalefetini sürdürmek zorunda kaldığından, sadece manastır hayatı ile değil, fakat uygulanan eğitimin içeriği ile de bu muhalefeti sürdürmeye çalışmıştır. Bundan dolayı eğitim Grek geleneği ve Pagan Roma karşısında yeni bir hayat biçimi için katı bir disiplin halini alır. 6. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Greklere ait ve entellektüel olan tüm unsurlar pratikte eğitimden temizle-

nir. Hıristiyan (manastır) eğitim anlayışına göre nefsî arzuların bastırılması esastır; bu dünya ve faaliyetleri ile ilgili her şey kötü, entellektüel her faaliyet büyük günahtır. Denebilir ki, bunda Pagan Roma ve özellikle Greklere karşı Hıristiyanlık'ın duyduğu derin tepki görülür. Bu ise dinin etkin dönemleri boyunca yeni bir eğitim kavramı geliştirmiştir. Bu eğitim anlayışı, liberal ve insanı bireyleştiren Grek eğitimi, politik ve insanı sosyalleştiren Roma eğitimi ile uzlaşmazlık taşıyordu. Çünkü hayatın manevi sorunlarına ilişkin olarak Platon ve Aristo'dan başlayarak Greklerden devam edip gelen cevapta anahtar nokta, insanın entellektüel tabiatında aranmıştı. Halbuki Hıristiyanlık'ın bunun tersine olarak sunduğu çözümde anahtarın, insanın fıtri tabiatında aranması yönündeydi. Bundan dolayı eğitimin entellektüel tüm unsurlarının ayıklanması hedeflenmiştir. Bunu Hıristiyanlık'ın aynı zamanda Grek rasyonalizmine dolaylı bir cevabı içerdiği de söylenebilir.

Aziz Benedict 529 yılında manastırda uygulanmak üzere 73 adet kural koyar. Her manastırın kendi kuralını koyma özgürlüğü olmasına rağmen, manastırların büyük çoğunluğu bu kuralları uygulamayı tercih eder. Bunun Mısır'dan İrlanda'ya kadar geniş alana yayılmış manastırlarda uygulanma alanına koyulduğu görülmektedir. Daha sonra da değinmeye çalışacağımız gibi, modern dönemin bireye "dönüşmüş" insanını; düşünen, hesap eden, kural koyan özetle kartezyen geleneğin özelliklerini taşıyan insanını, "kural sever" yapan "dinsel rahm'in" burada inşâ edilmeye başlandığı görülür.

Bu dinî meşrûiyetin temellerinin anlaşılmasının önemli olacağını düşünerek Aziz Benedict'in manastırlarda uygulanan kurallarına değinmekte fayda vardır.

Bu 73 kuraldan;

9 tanesi baş rahipler ve keşişlerin genel görevleri üstüne.

13 tanesi ibadet üstüne,

29 tanesi disiplin, hata ve cezalar üstüne,

10 tanesi manastır hayatı üstüne,

12 tanesi çeşitli işler için; misafirlerin kabûlü, keşişlerin gezileri ile ilgilidir.

Çizelgede disipline ilişkin oranın yüksekliği ile, modern insanın ve endüstriyel süreçlerin disipline atfettikleri önem arasında dinsel bir meşrûiyet bağının olması kuşkusuz inkâr edilemez. Fakat bu kuralların ayırt edici özelliği el emeğine vurgu yapmasıdır. Manastır kurumunun Doğu'dan alınırken rahip ve keşişlerin çalışmama ilkesi dönüşüme uğratılarak Batı'ya aktarılır. Bu da Grekler'deki özgür vatandaşların çalışmayıp kölelerin çalışması; Roma'da da yönetici sınıfın asalaklığına bir tepki yanında zühd hayatı yaşamanın bir parçası halini alır. Dolayısı ile çalışmama/tembellik, ruh düşmanlığı olarak tanımlanır; bundan dolayı günde yedi saat çalışmaya ayrılır. El emeğinin değerinin eğitimdeki bu ilk kabûlü, Grek ve Roma'dan çok farklı bir şeydir. Bu değişimle birlikte manastır hayatının sosyal faydaları ortaya çıkmaya başlar. Çünkü geniş sosyal anlamı içinde manastırcılık bir eğitim ve öğretimdir. Toprağın işlenmesinde rahipler ve keşişler, köylüler için birçok model geliştirdiler. Zanaatçılara metal, deri ve elbise yapımına ilişkin yeni üretim ameliyeleri kazandırdılar. Ticaret erbabı için ticareti teşvik ettiler ve yönlendirdiler. Mimarlara yeni fikirler sundular. Yaralılara, yoksullara, hastalara hizmette bulunup, baktılar; bataklıkları kurutarak halkın sağlığını iyileştirmeye çalıştılar. Bütün bunların yanında, günde ayrıca iki saatlerini de okumaya ayırdılar. Manastır hayatında bütün yerlerde ve bütün dönemler boyunca hâkim ideal, din uğruna dünyevi olanı feda etmekti. Bundan dolayı amaçlanan ideallerini üç noktada toplamak mümkün: Değişim, yoksulluk ve itaat. Modern dönem değişimi sekülarize (evrim/ilerleme) ederek alırken, yoksulluk ve itaati reddetti. Denebilir ki, modern dönem bir yönüyle yoksulluk ve itaate isyanın tarihidir de.

Kilise modeli, çevresini saran mevcut şartlara Hıristiyanlık'ın verdiği cevapsa; şüphe yok ki manastır hayatı da yine çevreyi saran çürüme ve ahlâksızlığa verilmiş bir cevaptır. Başka bir ifade ile, dinî hayat şeklinin manastır modeli ile gerçekleştirilmiş veya örneklendirilmiş olması Hıristiyanlık'ın tarihindeki önemli tecrübelerden biridir ve örnek olma özelliği taşımaktadır. Yüzyıllarca manastır erbabı veya Katolikli-

ğin takva sahibi –kadın ve erkek– mü'minleri, bekârlık/bekâret esası üzerinde temellendirilmiş tek cinsiyetli bu kurumlarda hayatlarını sürdürdüler (David Griffin, 1990: 114). Çünkü Hıristiyanlar için en büyük özgürlük, –bu seküler dünyadan uzak kalmak için– büyük bir özveriyi gerektiren dinî sebepler için evlenmemektir. Özgürlüğün "bekâret" ile özdeşleştirilmesi uç noktaya vardırılmışsa da bunda yaşanan çevrenin etkisi olsa gerektir. "Bekâr kalma" yemini sıradan insanların dünyasını ve onun çok yönlü yatay karmaşıklığını reddetmeyi içerir ve dolayısı ile bu insanın kendisi üstünde denetleme kazanması yolu sayılır. Hz. İsa'nın ve St. Paul'un hayatı buna örnek gösterilir. Fakat bu konudaki esas köklü değişim St. Augustine'nin, kendiliğinden gelen seksüel arzunun (Hıristiyanlıkça kabûl edilen) evrensel özgün günahın da bir delili olduğunu açıklaması ile başlar.

Dolayısı ile manastır hayatının yoğun yaşandığı Ortaçağ dönemi boyunca şüphe yok ki, sadece sınırlı sayıdaki takva sahibi Hıristiyan, tabiî ve sosyal şartları aşmayı deneyebiliyor; böylece dünya meşgalesinden ve aileye olan bağlılıktan kurtulup özgür olabiliyorlardı. Dünyanın sembolik olarak reddini sağlayacak anahtar olan bekârlık, seküler dünyanın karşısında özgür kalmanın da aracıdır. J. Holland'ın ifadesi ile, "bundan dolayı 'seküler' sözcüğü bu reddin kültürel anlamı için anahtar sağlar. Kendi Latince özgünlüğü içinde 'seküler', secus sözcüğünden gelmektedir; bunun da varyantı sexus, yani sex manasına gelmektedir. Klasik zihin için, seküler dünya, seksüel yeniden-üretim ihtiyacı içinde tutulmuş bir dünyadır. Yani ölümün varlığı nedeni ile bu dünya üremek, çoğalmak zaruretindedir. Grek mitolojisinde eros (seksüel dürtü) ve thanatos (ölüm dürtüsü) birbirlerine sıkı şekilde bağlıdırlar. Dolayısı ile seksüalite, seküler (dünyevi) faniliğin gereğidir." (David R. Griffin, 1990: 114).

"Seksüalitenin yeniden-üretici çemberinin reddi ile, klasik dönemin takva sahibi mü'min bekârları eros ve thanatos'u, yani doğumu ve ölümü aşmak istediler. Bunun sonucu olarak da seksüel-seküler dünyanın tüm bağlarından özgür kalmayı um-

dular. Tefekkür yolu ile fanilikten sembolik olarak kurtulduktan sonra her yeri kapsayan ebedi ve ezeli alemin mutlak alanına geçilir; yani ilahi alana. İlahi alan ise dünyayı aşmak olarak anlaşılmıştır. İlahi alanın aşkın boyutu ile tefekkür sayesinde aynileşmenin meyvesi "sciencie" olarak adlandırıldı. Çelişkili olarak Batı'nın bu takva sahibi mü'minleri dünyevi meşgûliyetten ve ailevi yüklerden/bağlardan kurtulduktan sonra, sahip oldukları boş vakitleri ile kuramsal olarak reddettikleri aynı yeryüzünü ampirik manipülasyonla tecrübe ve gözleme tâbi tuttular. Bunun sonucu olarak manastırlar, modern bilimi hasıl eden rahim oldu. Fakat tohum bir kez döllenmeye görsün, manastik rahim artık onu kendi içinde saklayamayacaktır. Bunun sonucu olarak Batı'da bilgi elde etme kovalamacası üstün ve aşkınlık idealinden (sciencie) modern formu olan sekülerleşmiş bilime varan uzun bir yolculuk yaptı." (David R. Griffin, 1990: 114).

13. yüzyıldan itibaren çözülmeye başlayan bu yapı yeni, adına "modern" denilecek bir dönemi başlatmış olur. Roma ile mücadeleye başlayıp manastır düzeninin yıkılmaya yüz tutması ile son bulan, Hıristiyanlık'ın yaşadığı bu ilk tecrübe, 14. yüzyıldan itibaren Rönesans ve reformasyon ile kendi kabuğunu çatlatarak dinin tarihteki ikinci tecrübesi olarak ortaya çıkar. Diğer bir ifade ile bu, insanın inandığı dinini ikinci defa tecrübe alanına iman ve heyecanla sokmasıdır. Kutsallığa ilişkin algılama ve kavrama farklılığı nedeni ile formdan çok, içerikteki değişiklik onun bu yeni tecrübesinin hiç şüphesiz belirleyici özelliği olmaktadır. Modern dönemi kuracak bu insan; rahmi olan manastırda yeni bir dönüşüm ve oluşumu sağlayacak yeterli birikime sahip olmuş haldedir. Fakat bütün bu birikimin dinamik ve dönüştürücü bir sürece girmesini imkân dahiline sokmak için; mevcut, yaşanan, kavranan ve Tanrı ile bağlantıyı sağlamakta olan –Latince'de bağ/bağlantı anlamına gelen– dinin yeni bir yorumu gerekmekteydi. Fakat bu insanın Tanrı ile olan bağını koparmak, yani dinsiz/dindışı olmak gibi bir niyeti –istisnalar hariç– olmadığı açıktır. Bu kritik ve sorumluluk yüklü ölümcül dönüşümü Protestanlık yapacaktır.

Zincire dönüşme istidadı gösteren bu "bağ", Protestanlığın yardımı ile koparılmadan, diğer bir ifade ile formu muhafaza içeriği değiştirilerek oksijen hortumuna dönüştürülüp, Hıristiyanlık'ın yüzyıllardan beri –belki de yanlış bir şekilde– boğmaya çalıştığı Promethe'ye takılır. Bunun sonucu olarak çok geçmeden ikibin yıllık tarih içinde insan, ilk defa kendi varlığını yine kendisinin aracılığı ile ispata kalkacaktır; bütün gücü ile bağırır: "düşünüyorum o halde varım!.."

## III

Ortaçağ Hıristiyanlık'ının alışılmış olan dünyayı tasavvur etme modeli, öncelikle manastırdaki bilimadamları ve sanatçılar tarafından Rönesans-reformasyon döneminde terk edilmeye başlanır. Meydana gelen değişim sadece ve basitçe yeni gerçekler yığınının ortaya çıkması değildi; bu, bütünü ile yeni bir zihin değişimi, yeni bir tasavvur biçimidir (William Thompson, 1989: 96). Bu yeni "biçim" insanların kalpleri ve kafaları yolu ile hayatın pratiğine aktarılmaya başlanır. Yüzyıllardan beri gelişerek oluşmuş ve İncil'in dili olmuş Latince, kasten terk edilerek eski ölü diller canlandırılmaya başlanır (Crane Brinton, 1950: 28). Dünyanın merkezi Kudüs olmaktan çıkar; dünya, tüm Kitab-ı Mukaddes konuları, Avrupa'dan ve Avrupalılaşmaya başlayan haliyle temsil edilmeye başlanır (Jacques Attali, 1992: 108). Avrupa'nın tüm manastırlarında kutsal kitaptaki anlatılara uygun gökküre ve dünya haritaları çizilirken, Yunan-Latin dünyasınınkinden, kutsal yazınınkinden farklı yeni bir kıta-tarihinin oluşması söz konusu olur. Avrupa yeni "Kudüs" olurken, bu değişim dinden uzaklaşmadan çok sekülarizmin sonucu, Kudüs'ün Avrupa'ya taşınmasıdır. 1793'te Gregoryen takvimi yerine Cumhuriyet takvimi geçerken Aziz adlarının yerine ulusal zenginliği gerçek anlamda meydana getiren nesnelerin adları konur. Büyük sanatçılar da öncelikle dinsel törenleri sivil bayrama kaydıracaklardır. Öte yandan bu döneme ilişkin değişimi belki de açık ve ilgi çekici bir tarzda göz-

ler önüne seren büyük sanatçıların tabloları olmaktadır. Dikkat çeken husus hemen hemen Rönesans'ın tüm sanatçılarının kilise için ve dinî konular üstünde çalışmış olmalarıdır. Dolayısı ile bu dönemi geçmişten kopuş olarak, yani "din-dışı" olarak tanımlamak mümkün değildir. Ama buna rağmen eserlerde çok farklı olan bir içerik dikkat çeker. Bugün dünya çapında tanınmış sanatçıların eserlerine, mesela Leonardo'nun "akşam yemeği", Raphael'in Madonna'ları, Michelangelo'nun Sistin Kilisesi'ndeki fresklerine bakıldığında hepsinde konuların dinî olduğu görülecektir. Hattâ bazıları, dış yönüyle saf dinî olduklarını söyleyeceklerdir. Fakat bu eserler dikkatle bakıldığında içeriklerinde dünyevi, Pagan, hümanistik, yani Ortaçağ'ın tam tersi olan özellikler taşıdıkları görülür. Raphael'in Madonna'ları, İtalyan köylü kadınlarını çağrıştırır. Hattâ güzellik yarışmasında birincilik kazanan Amerikalı yarışmacı güzelden daha fazla manevi yön taşıdığı söylenemez. Diğer sanatçıların çizdiği erkek portreleri ile yaptıkları heykeller ise, eski Grekler'in heykellerinden tanıdığımız kahramanlarını hatırlatırlar. Bu süreçte gözlemlenen değişimin dikkat çeken özelliği formda (konularında) dinî olanı seçerken bunun içeriğini sekülerleştirdikleridir. Şüphe yok ki, seküler süreçte insanın dünyaya nasıl "nazar" ettiğinin yanında zihninin nasıl "düşündüğü" ve nasıl "tasavvur" ettiği önem taşımaktadır.

Bu yeni tasavvur modelinin hiç şüphe yok ki, kusursuz temsilcisi "düşünüyorum o halde varım" diyen Descartes'in "ben"idir. İkisinden herhangi birisinin yanında değildir ama, Sezar'la Tanrı arasında sıkışıp kalmış insan için bu başlangıç, yalnızca umut bahşetmemektedir; aynı zamanda bir özgürlük ve kurtuluş da vadeder. Ona "Tanrı"nın ve Sezar'ın despotluğundan kurtulmak, yeni bir gelecek umudu ile birlikte şeytanın olmayacağı bir dünyada cenneti inşâ etmek de mümkün görünecektir. Kendisini birey –tekil insan değil– olarak tanımladığımız modern zamanın insanı, kendisi ile birlikte bu değişime uygun olan anlamı dünyaya kazandırmaya, nakşetmeye girişir. Çevresindeki her şey onun tasavvurunda yeni bir anlam ve varoluş konumu elde eder. İki bin yıl sonra "insan"ın haki-

katın ölçüsü olduğunu yeniden hatırlatır. Bütün dünya bu kalbi/zihni değişimle birlikte yeni bir "anlam kazanımına" geçiş yapar. Bu düşünce, bu anlamlandırma ve bunların sahibi öncelikle yeni bir varlık, diğer bir ifade ile yeni bir "icat"dır. Bu insan hem kendisini hem de dünyayı yeniden "icat" ederken, ona bu imkânı sağlayan ise, Sezar ve İsa arasında "bölünmüş" bir kalbin öne çıkardığı ve özerkleştirmeye çalıştığı akıl/ben'den başkası değildir. Diğer bir deyimle insan, Sezar ve onun yerine geçmek için hazırlık/mücadele etmektedir. İkiye bölünüp parçalanarak oluşan bu kalbî değişim aklın/nefsin özerkliğini açığa vurmak için iman ile aklın alanlarını ayrıştırmaya çalışır. Sonra da değinmeye çalıştığımız gibi bu, nefsin Yaratıcı karşısında bir "alan" kazanımı ve onu genişletme mücadelesidir. Akıl bağlantıyı yapacak bir araç olduğundan dolayı onun özerkliği zorunludur. Özerklik kazanmış aklın öne koyduğu iddia şudur; bu dünyanın akılla elde edilmiş bilgisi, kendi kendine yeterlilik içindedir (Leszek Kolakowski, 1990: 96). Aksinin kabûlü aklın yetersiz ve meşrûiyetini gölgeleyecek, esas önemlisi akıl/nefis dışı –vahy'in– kaynağın müdahalesini ve haklılığını doğuracaktır. Fakat aklın yeterliliğinin kabûlü Tanrı'nın olduğu kadar vahy'in de inkârını gerektirmez; sadece bir köşeye sıkıştırılırlar ve seküler bilim ve seküler hayat için giderek yok olmaz, ama yararsız hale dönüşürler.

Bu süreçle birlikte hümanizm, Aydınlanma felsefesi kendisini inşâya başlar. İnsanı seküler bir tabana oturtan Aydınlanma, hümanizm ile evrensel olduğunu vurgular. Yalnız bununla yetinmez, yeni tasavvurun sahibi olan bu varlık aklı ile ürettiği yeni bilginin –modern seküler/bilimsel bilgi– de evrensel ve tek doğru hakikat ölçüsü olduğunu açıklar. Aklın yanılmazlığı, gerçeğin (realitenin) dilini konuştuğu ve gerçeğin asla onunla çelişmediği, Aydınlanma'nın önkabulüydü (Arnold Gehlen, 1980: 104). Bundan böyle artık tabiat da yeni –modern– bir anlam kazanmış olur. Bu anlamı sağlayan şüphe yok ki kendisini merkeze koyan (ben-merkezli) insanın, tabiatın aşkın olan yönünü devre dışı bırakması, sekülerleştirmiş olmasıdır. Bu, var olan nesneler dünyasındaki her şeyin Allah'ın varlığına şa-

hitlik ettiğinden dolayı bir "âyet" olduğuna inandığımız tabiatın, aşkınlığının kendisinden fizik varlığına indirgenmesi olarak ifade edilebilir. Bununla gurur yüklü insanın tabiat üstünde hâkimiyet kurmasının rasyonel meşrû temelleri atılırken, insan bu aşkınlığı görmek istemez. Halbuki ta kadim çağlardan modernitenin başlangıcına kadar tabiat üstünde sürdürülen tarım, insanın ekonomik kaynağı olmaya devam ederken, aynı zamanda insan da bu konuda ahlâki (dinî) bir sorumluluk taşımıştı. Çünkü bu dönem insanının tasavvurunda toprağın işlenmesine ve hayvanlara ihtimam göstermek, aynı zamanda karşılıklı bir hizmeti içermekteydi. Varlık ve meşrûiyetini "düşünüyorum"la temellendiren insan bu rasyonelleştirme ile birlikte ilahi bir görevi, taşıdığı emaneti ve amacı olan bu varlık yani eşref-i mahlûkât olmaktan çıkarak, kendi sonunu kendinde taşıyan bir varlığa dönüşür. Bunun sonucu olarak yağan her kar veya yağmur taneciğinin düşmediğini, bir melek tarafından yeryüzüne getirildiğini söylemeyi "absürd" kabûl eder.

"Düşünüyorum o halde varım"la insan sadece özerk bir konuma geçmemiştir; varlık dünyası ile yaratılmış olma anlamında paylaştığı ontolojik bütünlük ve birlikteliği de parçalamış olur. Dış dünyanın tüm gerçekliği "ben"e indirgendiğinden, diğer bir ifade ile nesneler dünyası varlığının özneye borçlu hale getirildiğinden özne de efendi konumuna geçer. Bunun siyasal/toplumsal tezahürünün çok geçmeden ortaya çıktığı görülür. Afrika'dan Amerika'ya yapılan köle sevkiyatında 19 milyon insan sadece yolda "telef" olacaktır. Fakat diğer taraftan da ontolojik bağ koptuğundan dolayı özne için nesneler dünyası aynı zamanda bilinmezlikler dünyası olur. Bu nedenle bilinmezlikler dünyasını bilinir kılmak, ele geçirmek için savaş açılması, fethedilmesi gerekir. Bunun başlangıcı ise soru sormaktır; denebilir ki, modern dönem aynı zamanda soruları çok olan bir dönemdir. Bu sorular, nesneler dünyası hakkında yeterli bilgiye sahip olunmadığından –"cahillik" ve "bilgisizlikten"– dolayı değil, –elbette bu da vardı– fakat o dünyaya yeni tasavvurun yardımı ile yeni bir anlam kazandırma çabasının sonucuydu. Şeytan Hz. Adem'e (insana) bakarak bü-

yüklenmişti. Şimdi insan da kendisi için yaratılmış ve kendisinin emri altına verilmiş varlık dünyasındakilere bakarak yeryüzünde büyüklenmeyi tekrara düşecekti. Kendisinin de içinde bulunduğu ve âyetlerden başka bir şey içermeyen bu varlık dünyası, artık onun için sadece "nesneler" dünyasından başka bir şey değildir. Şüphe yok ki, bunu isteyen ve yaptıran onun heva ve hevesidir; fakat nefis her zamanki gibi bir aracı bağ – ki akıl Arapça'da bağ/bağlama anlamına da gelmektedir– olarak "aklı" kullanacaktır. İnsan "Akıl" ile kendi varoluşunu ispat edecek, fakat iş burada bitmeyecektir; onun organik uzantısı olan "birey/bireycilik" de bu süreçte birlikte ortaya çıkmaya başlamış olur. Sonuçta; insan tabiattan kopar; kendisine yeteri kadar güven duyduğundan dolayı Descartes'la birlikte kilisenin "kurtarıcılığına" da son vermiş olur. Artık insan kurtuluşa hem kendi aklı ile ulaşacak, fakat aynı zamanda da bu doğal bir kurtuluş olacaktır. İnsanın ve toplumun kusursuzluğa ulaşabileceği ümidini taşıyan bu düşünce izlediği süreçle beraber yoksulluğun, kötülüğün, zulmün, saldırganlığın bir Grek mirası olarak aldığı "korku" ve "kaygı"nın ve belki de bunlardan da önemlisi mutsuzluğun yeryüzünden kaldırılabileceğine inanır. Şimdi artık modern dönemle birlikte Avrupa'da yeni bir mutluluk ideası ortaya çıkar. Halbuki Hıristiyanlık bunun ölümden sonra olabileceğini söylemekteydi; cennet için yeni ve yabancı değildi bu idea, fakat yeryüzü için hem yeni hem de çok yabancıydı.

## IV

Sekülarizasyon kelimesi başlangıç yıllarında duygusal bir sözcük olarak kullanılmaya başlar. Bazen bilim öğrenmeyi bazen de sanatları teolojik köklerinden veya teolojik eğilimlerden ayıklayıp özgürleştirmek manasında kullanıldı (Owen Chadwick, 1975: 263). Bazen de modern toplumda kilisenin veya dinin etkilerinin azalması, gerilemesi olarak anlaşıldı. Fakat daha sonraları sosyolog, tarihçi ve antropologların da yardı-

mı ile dinin toplum hayatındaki derin kökleri ve önemini gösterince ve bu süreç artan bir dinamizm ile derinleştikçe, sözcük duygusal özelliğinden ayıklanır. Dolayısı ile din ve modern toplum arasındaki ilişkinin değişimini ve büyük oranda reformasyon ile kendini dışa vuran süreci anlatmak için kullanılır.

Sekülarizasyon kelimesi 1860'ların İngilteresi'nde "sanatın sekülarizasyonu" veya "politikanın sekülarizasyonu" gibi ifadelerde kullanılmaya başlar. Bundan yaklaşık yirmi yıl sonra da sekülarizasyonun Almanya'da kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Fakat bunun bütünü ile İngiltere'deki gibi aynı bağlam içinde kullanıldığı söylenemez. Önceleri manevi alana ilişkin olarak; mesela ahlâkın "sekülarizasyonu" şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Bununla da ahlâkın teolojiden gelen temellerinden ayıklanarak özgürleştirilmesi tanımlanmak istenir. Bu kavramı da Alman tarih felsefecisi Friedrich Jodi, 1889 yılında Fransız tarih felsefecilerinden alır. Bazen kilisenin gücünün azalması, bazen de propaganda için kullanılmış olsa bile, modern dönemle birlikte tanımlayıcı ve belki de bundan da önemlisi belirleyici bir anlamla yüklenir. Çünkü modernite dine ait olan bir varlık alanında kendisi için bir "yer" kazanmak, oluşturmak ve var olmak istemektedir. Bu mücadele sebebi ile modernitenin din üstündeki etkilerini genel olarak sekülarizm sürecinde görmekteyiz; bunu insan bilincinde ve kurumlarda dinin anlam bildirim özelliğinin azalışı olarak belirtebiliriz.

Sekülarizm geleneğin, adetlerin veya alışkanlıkların değişmesi değildir. Sekülarizm örgütlü dinin değişmesi de değildir. Kanımıza göre sekülerlik, kalbin ve buna bağlı olarak da insanın tasavvurunun yani aklının değişmesidir. Değişen bu zihnin modern dönem başındaki en dinamik temsilcileri şüphe yok ki Galileo, Newton, Descartes toplumsal alana ilişkin olarak da Machiavelli ve Hobbes'tur. Sekülarizm bundan dolayı organize olmuş veya kurumlaşmış dinin ya da kültürel yapının çökmesini, zeval bulmasını istememekte, böyle bir talepte bulunmamaktadır. Dolayısı ile sekülerliği dinî doktrinlerde olduğu kadar kilisede de görmek mümkündür. Yine yaygın bir kanaatin aksine dindarlıkta bir çöküş veya bir azalmayı da gerektir-

meyebileceğini söylemek mümkündür. Dolayısı ile sekülerliği, kutsal ve kutsal-dışı veya din ve din-dışı olarak ayrıma tâbi tutmak fazla açıklayıcı olmadığı gibi, insan cihetinden de anlamlı sayılamaz.

Hiç şüphe yok ki, sekülarizm her parçayı ikiye bölerek bir "karıncanın yürüyüşü" gibi devam eden ve bundan dolayı da oldukça dinamik bir süreçtir. Ancak bu şekilde Allah'la bir "ortaklığa" girilebilecektir. Sekülerliğin ana yurdu –ki bu "Allah'a ait bir mülktür"– ya da başlangıç merkezinin kalp olduğunu kabûl ettiğimizden dolayı, bu süreci din-dışı (irreligious) olmaktan çok, dinden yoksunlaşma (unreligious) olarak tanımlamak mümkündür. Diğer bir ifade ile sekülerlik dinden arınmayı, sekülarizm ise bu arınmanın cereyan ettiği süreci anlatmaktadır. Dolayısı ile sekülerliğin izlediği süreç, sadece parçalayıcı bir süreç değil, fakat aynı zamanda rafine edici bir özelliğe de içkindir. Tevhid'i yıkarak kendisini var ettiği için bütünsellikten parçalanma ve heterojenliğe mecburi geçiş, seküler sürecin hem dayatması ve hem de onun tabiatının zorunlu sonucudur. Bu sürecin Tevhid'in karşıt kutbunu oluşturduğundan dolayı her bütünü parçalamak gibi bir işlevi vardır. Dolayısı ile tanımı ister gizli, isterse açık şirk olarak yapılmış olsun; Kur'an'ın ve hadislerin ışığında bakıldığında bu sürecin tümüyle şirke ilişkin olduğu görülmektedir. Bundan dolayı modern toplumda olduğu kadar atamız Hz. İbrahim ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) önüne sayısız put çıkacaktır (Nedim Macit, 1992: 17-18). Din getirdiği Tevhid ilkesi ile parçalardan bütünselliğe doğru bir amaç taşırken, sekülarizm ise tam ters yönde bir süreç izler. Kültürün, sekülerliğin doğal sonucu olarak içeriğinde parçalayıp taşıdığı kutsalı "yitirmesi", onu parçalamaya sevk edecektir. Kutsalın monolitik yapısının parçalanarak/kırılarak çoğalması, elbette bir defa olup biten bir olay değildir. Bu kendi kendini üreten ve devam eden kesintisiz bir süreçtir. Toplumsal yapının parçalanarak çeşitlenmesi, sosyal/sayısal düzlemde kendisini çok sayıda farklı kimlik ve talebin ifade edilmesi olarak tezahür eder. Seküler kimlik ve talebin oluşması sağlıklı bir toplumsal yapının/hayatın göstergesi olarak yorumlan-

sa bile, insanın/toplumun parçalanmışlığı ya da "bölünen kişilik" olarak belirir. İçerikteki bu "arınma" kutsalın yeniden inşâsını mümkün kılamaz; fakat sekülerleşmiş bir kültürde "aşkınlaştırma" mümkündür.

Sekülerliğin ilk doğum yerinin insanın kalbi olduğunu ifade etmiştik. Aklın, meşrûlaştırımına kendisini esas teşkil ederek var ettiği modern dünyada, kalp derken biz Kur'an'ın çokça vurguladığı, düşünmeye davet ettiği akleden kalb'ini kastediyoruz; sık sık akletmeye çağrılan kalbimizi. Varoluşun alanını bölerek özerk iki alana veya alanlara ayırma, sekülerliğin de ilk başlangıcı olmaktadır. Bu iki-alan ayrışımı şüphe yok ki, insanoğlunun kendisiyle birlikte getirdiği ve onunla birlikte var olacak kadim bir sorundur. Nefsin (ben) kendisine yer edinme, "alan kazanımı" için yaptığı bu girişimin altında Hubbû Dünya, dünyaya olan eğilim/tutku yatmaktadır. Bu tutku onu *"Dünya hayatını ahirete göre daha sevimli"* veya *"ahirete tercih etmeye"* götürecektir. Bu ise onu yeryüzünde cenneti arama/kurma arayışına sokar. Fakat önce "kendisi"ni açığa vurması gerekir. Bundan dolayı mal bölüşümü yaparken "bu Allah'ındır, bu da ortaklarımızındır" diyerek, "ben" iki-alan oluşumu içinde kendi alanını genişletme çabasına girişecektir. Bu "kazanımın" kaçınılmaz sonucu olarak insan, Allah'a (cc) şirk koşacak ve mülkünde Allah için ortak kılmış olacaktır (İzzeddin Belik, 1992: 209). Sonuçta iradenin, Allah'ın iradesinin dışında kullanılması ve Yaratıcı'yı yok saymak değil, Ondan bağımsız bir özne olarak "ben" var olmaya başlar. Diğer bir ifade ile, Tevhid iddiası taşımasına rağmen bu "ben" *nefis ve arzusunu ilah edinen* olduğundan dolayı artık vardır. İki alana ayrılarak kendi içindeki Tevhid'in çöküşü sebebi ile parçalanmış olan bu kalbin akletmesi artık mümkün olmayacaktır. Çünkü Kur'an akletme derken, Tevhid'e çağırmakta, onu görüp tasdik ederek Tevhid'i inşâ etmesini istemektedir. Tevhid'in çöküşü veya kalbin parçalanışı, kendisini kaçınılmaz olarak toplumsal alana yansıtacaktır. Bundan dolayı *kendi dinlerini fırkalara ayırmış olan müşriklerin kendileri de parça parça olacaklardır. Üstelik kendi ellerindekiyle de övünüp sevinç duyarak.* Toplumsal birliği sağlayan

–bu modern/ulus devletin talep ettiği birlik değildir– kalbin tevhidi yapılaşmasıdır, eğer bu yoksa *"kalpler paramparça"*dır ve "birlik" de sözkonusu olamaz; çünkü birlik Tevhid'in kaçınılmaz izdüşümüdür.

Diğer taraftan "ben"in (nefs) bu kazanımı elde ederken kullandığı yöntem dikkat çeker. Bakara Sûresi'ndeki kurbanlık sığırın kesilmesi kıssasından anladığımızın ışığında; benin (nefs) direnmesi nedeniyle kendilerine iletilen emrin/sözün aşırı yoruma tâbi kılındığı görülür; nitelik üstünde üç defa tanım getirilmesi istenir. Bu aşırı yorumun kaçınılmaz sonucu ise belirsizliğe varış olacağı için doğru ve yanlışın sınırları birbirine karışacaktır. Modern toplumda da bu özelliği açık olarak görmek mümkündür. İnsan tükettiği yiyeceklerden düşünceye kadar her şeyi rafine etmekle meşgûldür; bu rafine edici süreç, düşüncenin soru bombardımanına tutularak aşırı yoruma tâbi kılınmasıdır. Bu olgunun bir hadiste, "Sizden evvelki ümmetleri ancak çok sual sormaları ve peygamberlerine karşı çok ihtilaf etmeleri helak etmiştir." (Müslim, 130), şeklinde dile getirildiği söylenebilir. Düşüncenin aşırı yorumunun sekülarizmin rafine edici özelliği olduğu açıktır. Şirkin bu özelliğine başka bir hadis dikkat çekmektedir: "Şirk ümmetim hakkında karıncanın yürümesinden daha gizlidir." "Allah'ın mülkündeki" bu yürüyüşün toplumsal tezahürü hayatın giderek hızlanması olarak görülür. Kalpte oluşan bu değişimin dışa yansıması ile, insanın mevcut hayat alanındaki her şeyi üç şekilde sekülarize ettiğini söylemek mümkün görünmektedir;

a. İçeriğin sekülarize edilmesi,

b. Formun sekülarize edilmesi,

c. İçeriğin ve formun kısmen veya tamamen birlikte sekülarize edilmesi.

Öte yandan da sekülarizmin parçaladığı bu alanlardan birinde yoğun bir dindarlığın yaşandığını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Zaten sekülarizmin ve/veya modernitenin de esas hedefi budur. Reformasyonu köklü ve nitel değişimlerin yapıldığı döneme hak kazandıran, cemaatin ferdi olan insanını dindar *bireye* dönüştürmesidir. Şüphe yok ki, dinin fert bazında an-

laşılmaya çalışılması ile birlikte sekülarizm, dinamik süreçlere girerek moderniteyi belirleyici konuma geçer. Bugün böyle bir sürecin yaşandığını söylemek mümkündür. Modern kültürün ruhunu oluşturan sekülarizm, kentleşmenin yaygınlaşması ve endüstrileşme süreçlerinde gözardı edilemeyecek bir olgudur. Bir üst ilkeyi, Tevhid'i yıkarak kendini başlatmış olan sekülarizm, yalnız oluştuğu toplumda değil, bugün küresel olarak hayatın bütünselliğini sayısız boyutlara ve alanlara ayırırken, farklılıkları da ortadan kaldırmıştır. Bu bölünmenin sonucu politikanın, ekonominin, dinin, sanatın, felsefenin, eğitimin, hukukun kendine has özerk alanlara sahip olmasıdır. Bu ise mecburi olarak Kutsal'ın alanının sınırlandırılması demektir; çünkü bu özel alanların anlam ve tanımları hep insan tarafından yapılacaktır. Bu parçalanmanın farklılık olarak kabûl edilmesi sebebi ile modern Batı toplumları farklılığın ve hoşgörünün örnekleri sayılır. Öte yandan parçalanma giderek her alanda olduğu gibi politik alandan da dinî değerlerin arındırılmasını sağlayacaktır. Machiavelli ve Hobbes'un, *Prens* ve ilk sayfasını binlerce küçük insanın oluşturduğu bir büyük insan resmi ile süslediği *Leviathan* ile ilk denemelerini yaptıkları bu anlayış, "realpolitik" ya da "güç politikaları" adı ile doktrine dönüşür. Günümüzü şekillendiren bu politikanın meyveleri I. ve II. Dünya savaşları, Hiroşima ve Nagasaki –modern projenin de iflası olacaktır– sonuncusu da bir elektronik "harikası" olarak Körfez'de toplanır.

## V

Genelde Batı dışı dünyada özelde ise İslâm coğrafyasında modernitenin aktarımına ilişkin çabalara baktığımızda; toplumsal tepkileri en aza indirgeyen ve bu nedenle de katılım kolaylaştırıcı olan yolun, "form"un korunmasına öncelik verileni olduğu görülür. Yani toplumun yaşanan mevcut geleneği ve değerleri içinde kalınarak modernitenin aktarımını sağlamak. Bunun da dünya ölçeğinde, modern/Hıristiyan dünyası dışında şimdi-

lik tek örneğinin Japonya olduğunu söyleyebiliriz. Bizimle aynı tarihlerde modernleşme süreçlerine katılan Japonya'nın yine bir zamanlar büyüleyen tarafı "geleneklerini bozmadan" bu işi başardığı önkabulüdür. Moderniteyi doğurup geliştiren "yaratıcı" rolü ile tüm toplumsal yapıları kültürel, ekonomik, siyasî ve askerî yollarla parçalayıp altüst eden Avrupa; hiçbir zaman bu toplumlardan herhangi birisinin tam olarak modernleşmesini istememiş, teknolojik/ekonomik bir kuvvet olarak kendi seviyesine yaklaşmasına bile izin vermemiş, en azından desteklememiştir. Fakat Şintoist/Budist geleneğin yanında, katkılarını büyük oranda Amerika'nın yaptığı, diğer bir ifade ile kendi "yedeğine" alarak modernleşmesini sağladığı tek ülke Japonya'dır. Denebilir ki, modernitenin vatanına yakın olan diğer dinî gelenekler bu kadar başarılı örnekler olamazken; ilk defa Amerika'nın yardımı, fakat Uzakdoğu'nun çok Tanrılı kültürlerinin bunu başarmış olmaları dikkate değerdir. Modernitenin aktarımında içerik ve formu reddederek yeni bir yapılanma isteği taşıyan diğer az sayıdaki modern/ulus devletin jakoben geleneği içinde başarılı oldukları söylenemez. Başarıyı halkın modern süreçlere katılım yoğunluğu olarak algıladığımızı belirtmekte fayda olacaktır.

Özelde İslâm dünyasına baktığımızda ise, II. Mahmut'la başlayıp Atatürk ile devam eden ve yeni bir yapılanma için değişim talebini formdan başlayarak uygulamaya çalışan ve laikler olarak adlandırılanların izlediği yolun, toplumu bu sürece katma hususunda başarılı olamadığı görülmektedir. Diğer ikinci bir yol olarak uygulama alanına sokulan ve Japonya ile aynı benzerliği taşımasına rağmen, tecrübesini Müslüman bir toplumda gerçekleştirmeye çalışan II. Abdülhamit'ten başlayarak Turgut Özal'a uzanan modernitenin aktarım sürecidir. Bunun da belirgin özelliği "form"u koruyarak, yani toplumun geleneği içinde kalarak Batı'nın teknolojisine sahip olmaktır. Ümmetin parçalanması sonucu oluşturulan modern/ulus devletlerin büyük çoğunluğu, gelenek içinde moderniteyi kendi bünyelerine aktarmayı tercih ettiler. Yaşadığımız coğrafyanın yönetimini elinde bulunduran ve moderniteyi hâlâ askerî ter-

minoloji içinde anlamaya ve uygulamaya çalışanların kadrosu ise II. Mahmut geleneğinin temsilcisi olarak büyük nisbette başarısızlığa uğradıkları görülmektedir. Uygulama alanına sokulan süreçleri kuşku ve temkinli bir merakla uzaktan izleyen Müslümanlar kendilerini üçyüz yıldan beri süren bir tecrübeyle katılımın dışında tutmaya çalıştılar. Hayatın dayatmaları ve ihtiyaçların kaçınılmaz kıldığı zorlamalar aynı zamanda güçlü talepler de üretmekteydi. Fakat mevcut süreçlere katılım isteği, diğer dinî ihtiyaçların yanında ezanın Türkçe okutulması kadar belirleyici olmamıştır. Gizli Kur'an kursları ile sürdürülen muhalefet –bu muhalefet sürecin dışında kalmaya çalışan ve "bağlam dışı" bir muhalefet olmuştur– 1950 yıllarından itibaren sürece katılımda bulunmaya başlar. Kanımıza göre Müslümanlar'ın Cumhuriyet sonrasında modern süreçlere aktif olarak katılımları üç alanda üç kurumsal yapı aracılığı ile olmuştur.

a. Politik alan – Demokrat Parti.
b. Eğitim alanı – İmam-Hatip okulları.
c. Ekonominin alanı – İslâmî finans kurumları.

Katılımı sağlayan bu üç aracı kuruma baktığımızda dikkat çeken özellik, koyu veya açık tonlar taşımış olsalar bile formda İslâmî "olan"ı kullanan/ifade eden kurumlar olduklarıdır. Bu ise bize II. Mahmut çizgisini izleyen moderniteyi aktarma modelinden çok, II. Abdülhamit geleneğinin başarılı olduğu fikrini vermektedir. Çünkü toplumun ezici çoğunluğu katılmamakta ısrarını 1950 seçimlerine kadar sürdürdükten sonra bundan vazgeçerek belirleyici sonuçların alınmasını sağlamıştır.

Dinî ifadelerin telaffuz edildiği, büyük oranda geleneksel kesimden veya o kesimle organik bağlar taşıyan milletvekillerinden oluşan Demokrat Parti, 1950'lerden itibaren toplumsal yapıda –Amerika'nın da yardımı ile– köklü modernizasyon politikalarını uygulama alanına sokarken, Müslüman kesim de bu parti ile birlikte politik modernizasyon sürecine girmiş olur. Bu katılım, uzun süren bu tecrübe ve mücadelenin sonucunda Müslümanlar'ın parti kurmaları ile sonuçlanacaktır. Böylece iktidara gelmenin bir aracı olarak seçimlere katı-

lım yolunu yeni ve tarihte denenmemiş bir çözüm olarak tecrübe edeceklerdir. Fakat gözden kaçan olgu ise yönetimine talip oldukları modern devletin ulus tabanlı örgütlenme biçimi ile, İslâm'ın ümmet tabanlı örgütlenme biçiminin uzlaşması mümkün olmayacak çelişkisidir. Öte yandan da modern politik süreçlere katılan Müslümanlar'ın taleplerini ortaya koyarken, modern politik dilin sekülerleşmiş kavramları/araçları ile ifade etmeye çalışmaları politikanın İslâmizasyonunu, diğer bir ifade ile taleplerinin içsel Sekülarizasyonunu doğuracaktır. Çünkü günümüzün politik dili ve onun kavramsal içeriği 17. yüzyıldan beri sekülerleştirilmiştir. Bu dilin, İslâm bir yana Hıristiyanlık'ın bile politik dilinden herhangi bir kalıntı taşıdığı söylenemez. Bu politikanın İslâmizasyonu seçimler döneminde kullanılan afişlerde ortaya çıkmakta; İslâmî taleplerin tümü reklamcılığın malzemesi olmak üzere en küçük parçalarına bölünerek sloganlaştırılacak ve tüketicinin beğenisine sunulmuş olacaktır.

Müslümanlar'ın eğitim sürecine katılmalarını sağlayan İmam Hatip Okulları ise, Müslümanlar'ın kendi tarihlerinden aldıkları bir kurum ve miras olmaktan çok, moderniteye karşı verilen muhalefet sürecinin içinde ve bu mücadelenin belirlediği bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Müslümanlar'ın eğitime katılımı okulların inşâsından, çocuklarını bu okullara öğrenci olarak göndermelerine kadar büyük bir özveri ve içtenlik taşır; denebilir ki, bu kadar gönüllü ve topyekûn katılımın Cumhuriyet tarihinde başarılmış başka bir benzeri olmadığı söylenebilir. Eğitimin baştan sona kadar modern yöntemlerle olduğu ve modern içerik taşıdığını –zaten başka bir tercihin de olamadığını– belirtmekte fayda var.

Bu katılımlar yaklaşık otuz yıllık bir süreç sonunda kendi rasyonalitesini oluşturarak ekonomiye katılımı hazırlar. Fakat bu sürecin salt finans kurumları ile ilişki düzeyinde düşünülmesi şüphesiz ki, mümkün değildir. Ekonomik alana ilişkin katılım, elbette İslâmî mücadelenin/düşüncenin can alıcı yönünü oluşturmaktadır. Yakın zamana kadar Müslüman "ekonomik faaliyeti"ni *rızık* kavramı ile kavramsallaştırdığından dolayı *is-*

*raf* tüketim faaliyetinde belirleyici işlev görüyordu; çünkü rızık, Rezzak'ı şart koşar ve aynı kökten geldiği için de çağrışımı dolayımsızdır; israf ise Rezzak'ın haram kıldığı bir şeydi. 1980'lerle birlikte formda İslâmî çağrışımlar taşıyan yeni finans kurumları ile Müslümanlar'ın ekonominin dinamik ve seküler süreçlerine katıldıkları gözlenir. Bunların sağladıkları kâr ve icra ettikleri ekonomik işlevlerden çok, bu sürece katılımı sağlamaları açısından çok daha önemli iş gördükleri söylenebilir. Bu süreçle birlikte Müslüman, modernitenin –kapitalizm, tüketim toplumunun– belirgin işleve sahip üç önemli kavramını keşfeder: Kâr, moda ve marka. Bunlardan moda ve marka, Müslümanın kültür evreni içinde bir meşrûiyet temeline sahip olmadıkları gibi, karşılığı olmayan kökten yabancı kavramlar özelliği taşımaktaydılar. Fakat tüketime ilişkin kazanılan yeni davranış biçimleri ile bu iki yabancı kavram tercihlerimizde bir ihtiyaca atıfta bulunacak ve belirleyici unsur olacaktır. Dolayısı ile "moda tesettüre bürünerek" podyumlarda arz-ı endam ederken; "Tekbir" kelimesi içerik anlamını terk ederek patentlenecek ve ticari mülkiyetin "metaı" olacaktır. Öte yandan metropolden başlayarak deniz kıyılarına uzanan modern hayat biçimlerinin özellikle *denize dönük kültürü* ve bu hayatın mevcut *kurgu*su göz ardı edilerek, "hakiki şeriat" mayo olup denize sokulmaya başlanır. Sonuçta, modernitenin bu sekülerleştirme süreçlerinin istediği katılımı sağlamak ve tüketim ile tapınmanın birbirinden zor ayırdedilebilindiği metaların dolu dünyasında, "bereketi" kalmadığı için eski tanım ve ölçüsü ile yeterli olamayacağından, *kâr*'ın modern biçimi ile tanışılır.

## VI

İnsanın son iki bin yıllık zamanına baktığımızda mevcutların içinde son iki dinin tarihi şekillendirdiği görülür; Hıristiyanlık ve İslâm. Hıristiyanlık güçlü bir imparatorluk içinde doğar, yaşamak için mücadele eder; kendisini Roma'ya bakarak kurumsallaştırır. 4. yüzyıldan itibaren Roma onu kabûl et-

mek zorunda kalırken, o da bu mücadele sonucunda değişmeden kalamaz. Bu dinin tecrübesi, kendisini hayata aktarımı büyük oranda Roma'ya, yani muhalifine bakarak vücut buldu; bu tecrübenin en örnek ifadesi şüphe yok ki, manastır hayatıdır. Kur'an'dan dinleyelim: "*(Bir bid'at olarak) türettikleri ruhbanlığı ise, biz onlara yazmadık (emretmedik), ancak Allah'ın rızasını aramak için (türettiler), ama buna da gerektiği gibi uymadılar. Bununla birlikte onlardan iman edenlere ecirlerini verdik*" (Hadid, 27). Hıristiyanlık için dinin tarihteki bu tecrübesi yaklaşık 14 asır sürdükten sonra modern dönem ile son bulacaktır. Reformasyon dediğimiz dönem dinin yeni bir yorumunun ona inananların –Hıristiyanların– elleri ile tarihte yeniden tecrübe edilmesi, hayata aktarılmasıdır. Fakat bu dönem aynı zamanda kendisinden önceki dinin uygulanış biçimine de bir tepkidir. Bu çağ şüphe yok ki, Batılı insanı bir önceki dinî tecrübesini gerçekleştirdiği Ortaçağ dediğimiz dönemden belirgin bir şekilde ayırmış, üstelik o günün yalnız insanını değil, ama aynı zamanda hayat evrenini ve varlık dünyasını da köklü değişikliğe uğratmıştır. Meselenin can alıcı tarafı bu değişikliğin nasıl olduğu ya da reformasyonun hangi sebeplerle ortaya çıktığı değildir. Elbette işin bu yönü de oldukça önemlidir ve üstünde durmayı gerektirmektedir. Vurgulamak istediğimiz esas mesele dinin ikinci defa tecrübesinin ya da hayatın pratiğine aktarımının nasıl ve bundan da önemlisi ne "şekilde" gerçekleştirildiğidir. Elbette bu bize 14 asır boyunca yaşanmış bir dinî tecrübenin modern hayat biçimine aktarımını da anlamamızı sağlayacaktır. Bu aktarımın veya dinin bu ikinci tecrübesinin, yalnız kendi insanını ve çıktığı coğrafyayı değil; bütün dünyayı nüfuzu altına aldığı, hayatın bütün alanlarını yeniden tanımladığı, anlamlandırdığı ve kendisine benzettiği açıktır. Bir muhalif olarak sonra da İslâm'ın önüne dikilip durdu.

İslâm ise herhangi bir devlet yapılaşmasının varlığından bahsedilemeyecek bir coğrafyada ortaya çıktı. Herhangi bir muhalife bakarak değil, bizzat Peygamber'inin tecrübe ederek ve ettirerek kendi örgütlenmesini, kurumlaşmasını ve hayat biçimini inşâ eder. Dinin tecrübe alanına aktarımında Arap

"unsurlar"dan bahsetmek bile yersiz olur; bu aktarımın İbrahimî geleneği, diğer bir deyimle Hz. İbrahim'in dini aktarma ve tecrübe etme geleneğini izlediği açıktır. İslâm yaşanan ve sözlü olan bir tecrübe yanında 4. yüzyıldan itibaren hacimli tefsirlerle aynı zamanda da "kodlanmaya" başlanır. Dolayısı ile İslâm, ona inananların eliyle 14 asır boyunca Peygamber'inin koyduğu gelenekten köklü bir değişiklik göstermeden tecrübe alanına aktarıldı, yaşandı. Bununla birlikte eşya dünyasının –mimari, ekonomik faaliyetin kurumları ve objeleri, üretim ve tüketim emtiası– aldığı şeklin bu aktarımın içinde oluştuğunu ve hiçbir şeyin bu aktarımın dışında kalmadığını belirtelim. İslâm da 14 asırlık bir tecrübenin sonunda önüne dikilip duran eski bir tanıdığın (Hıristiyanlık) yeni hali (modern) ile yüzyüze geldi.

Bu karşılaşmanın kaçınılmaz sonucu olarak Müslümanlar mücadele etmek ve galip gelmek üzere İslâm'ı, muhaliflerine bakarak yeni bir kurumsallaşma içinde tecrübe etmeye başladılar. Bu durum bize ilk Hıristiyanları hatırlatmaktadır. Nasıl ki, onlar da yaşamak, var olmak ve güçlü olmak için Roma'ya bakarak ve onun geliştirdiği "araçlarla" örgütlenmiş ve kurumsallaşmışlarsa; biz de bugün Batı Roma'ya ya da Uzak Batı Roma'ya bakarak neredeyse aynı olayı farklı bir zaman kesitinde tecrübe etmekteyiz. Elbette elimizde değişmemiş bir Kitap ve Sünnet olduğunu biliyoruz. Fakat diğer tarafta da cami hariç tutulursa bütün sosyal kurumlarımız ve değerlerimiz yeni Roma'ya göre ve ondan örnekler alınarak oluşturulmakta, gerçekleştirilmektedir. Muhalif ile mücadele için oluşturduğumuz, fakat aynı zamanda da içinde dinimizi yaşadığımız bu dünya giderek değişim ve bir ayrışma içinde seyretmektedir. Aile yapısının ayrıştığı, komşuluk ilişkilerinin yeni mimari yapılar içinde ayrıştığı, zengin ve fakirin mekânsal olarak ayrıştığı, bilgi ve imanın, okuma ve tefekkürün, adalet ile doğruluğun birbirinden ayrıştığı bir dünyaya doğru "evrimleşmekteyiz". İçinde yaşadığımız şehrin bizi dindar olmaktan alıkoyduğu söylenemez, fakat dindarlığımızı, dinî yaşama biçimimizi şekillendirdiği de inkâr edilemez bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Hayatın maddileşmiş ve kurumlaşmış yapı-

larının şekillenişinde İslâm'ın dahlinin çok az bir payı vardır. Toplumsal ilişkilerimizin evreninde İslâm'ın belirleyiciliği ve şekillendiriciliğinden bahsetmek oldukça güçtür. Bundan dolayı neredeyse 14 asırdır yaşadığımız bir hayat ve tasavvur evreninden derin ve kapsamlı bir değişimle çıkarak yolculuğa başlamaktayız. Bu yolculuğun yönünü ve hedefini modernitenin belirlediğini ve onun da belirleyici vasfının sekülerlik olduğunu biliyoruz. Bundan dolayı, temel sorun İslâm'ın çağdaş dünyaya gösterdiği ve göstereceği "uyum"; daha doğrusu cevapta yatmaktadır. Bu ise İslâm'ın modern zamanlardaki yorumu ile yakından ilgilidir. (Kastettiğimiz, dinin reformasyonu bağlamında düşünülmemelidir.) Bu önceden yapılacak bir yorum değildir; yaşarken "öyle olduğuna" inanıldığı için değişimin –manastırdaki insanın farkına varamadığı gibi, değişimi hazırlayan biri olarak– değişim olarak algılanmadığı bir olgudur. Görünen o ki, Hıristiyanlık, ona inananların elinde üçüncü defa tarihte tecrübe edilmek üzere karşı karşıya gelirken; İslâm da Müslümanlar'ın 14 asırlık tecrübesinden sonra ikinci defa tarihsel tecrübesini yaşamaya hazırlanmaktadır.

Bir genel dönüşüm diyebileceğimiz kırılmanın yaşandığı dünyamızda; bu sebeple ister Müslüman, isterse Hıristiyanların cephesinde 1970'lerden itibaren modern dünyanın veri olarak alındığı, fakat onun bazı yönlerden restore edilmesi gerektiği düşüncesi ağır basar. İki tarafın da öncelikle modernitenin fiziksel "kazanımlarına" sahip çıktığını görmek mümkün. Kabûl edilemez bulunan ve haklı olarak eleştirilen, onun belirleyici özelliği olan seküler tabiatıdır. Fakat iki tarafın da bu "kazanımlara" sahip çıkarken verdikleri cevaplar özde Aydınlanma geleneğinin dışına çıkamamaktadır. Diğer bir ifade ile iki tarafın da olaya entellektüel "alandan" baktıkları, aynı zamanda da modern geleneğin sahici gibi görünen hedeflerini veri olarak aldıkları söylenebilir. Bundan dolayı iki tarafın da moderniteyi "dinîleştirme" –istenirse buna modernitenin "kutsallaştırılması" da demek mümkün– çabası içinde olduğu görülür. İslâm cephesinde "kazanımlar" olumlanırken –ki modernitenin İslâm dünyasına aktarımının esas sebebinin bu "kazanım-

lara" sahip olmak olduğunu biliyoruz– modernitenin kültürüne karşı çıkılmaktadır. Bundan dolayı modern/bilimsel bilginin İslâmileştirilmesine öncelik verilerek çaba sarfedilir.

Hıristiyanlık cephesinde ise, muhafazakâr Katoliklere göre modern dünyanın yaşamakta olduğu kriz, manevi değerlerin kaybedilmiş olmasındandır. Bunun sebebi de Ortaçağ kültürünün sekülerleştirilmesidir. Tedavi yolu ise klasik değerlerin sağlıklı bir restorasyonu ile mümkündür. Fakat modernite için ciddi sayılabilecek eleştiri ve öneriler Ekim 1978 yılında Meksika'da (Puebla) toplanan "Latin Amerika Piskoposlar Konferansı"ndan gelir. Konferansta sekülerliğin Batılı düşünce şeklinin hem yaygın hâkimiyetini, hem de Batı kültürünün ruhunu oluşturduğu vurgulanır. Dolayısı ile Hıristiyanlık'ın bugün yapmaya çalıştığı, sekülerliğin nasıl aşılacağıdır (Gustavo Gutierrez, 1990: 121). Meksika Konferansı'nda cevabı aranan soru şudur: Bugün yaşanmakta olan üçüncü endüstriyel devrimin etkisi altındaki kilisenin, buna cevabının ne olabileceğidir. Mesele, kentsel/endüstriyel toplumu reddetmeden Hıristiyanlaştırarak değiştirmek ve yeni tip bir kentsel/endüstriyel toplum meydana getirmektir. Sekülarizmin endüstrileşmenin zorunlu bir sonucu olmadığı ve bu ikisinin ayrılamaz bir bütün olmadığı vurgulanmaktadır. Bu görüşe göre sekülarizm, birçok Marksist ve sosyoloğun iddiasının aksine, endüstrileşmenin tabiatında olan, ondan ayrılmaz bir parça değildir; dolayısı ile endüstrileşmenin sekülarizm ile olan ilişkisi yapısal değil, bağlamsaldır.

Hıristiyanlık'ın tarihte üçüncü ve İslâm'ın da ikinci defa daha önce tecrübe edilen geleneklerinden farklı bir şekilde yeniden tecrübe edilmelerinden daha önemlisi, bunun sekülerlik olup olmayacağı; böyle bir sürece içkin olup olmadığı meselesi bir soru olarak önümüzde durmaktadır. Bu ise bizi, gerçekliğin (insan eliyle oluşturulmuş gerçeklik) değişerek ya da "evrimleşerek" vardığı nokta veya aldığı şekilde; İslâm'ın –eğer varolduğu söylenebilirse– öngördüğü veya olmasını ideal olarak arzu ettiği "model" arasındaki farkın, bunlar arasında hangisinden yana bir değişikliği gerekli kıldığı sorusu ile karşı karşıya getirir. Şüphe yok ki, Müslümanlar'ın kaderinde moderni-

te ile imtihan edilmeleri vardı; bu, uzun süreden beri yaşamakta olduğumuz bir gerçektir ve bu imtihandan Müslüman olarak kaçıp kurtulmak mümkün değildir. Çünkü kendisinden önceki sahih din(ler) gibi İslâm da ne hayatın gerçeğinden kaçmayı, ne "bekâreti/bekâr" kalmayı ve ne de münzeviliği önermektedir. Fakat diğer yanda ise, bilimsel bir dünya kavramı hayatın bütün alanlarına içerikleri ile birlikte nüfuz etmiş durumdadır. Dünyayı bu kavramın dışında anlama ve kavramanın neredeyse imkânı kalmamış gibidir (Derek Stanesby, 1985: 9).

Eğer din tarihin farklı dönemlerinde özünde herhangi bir değişikliğe uğratılmadan farklı şekilde tecrübe edilir ve bunun da sahih bir uygulama olacağı kabûl edilirse;

a. Bunun Peygamber'in bizzat uyguladığı şeklinden ne kadar ve nereye kadar ve hangi yönlerden farklı olacağı;

b. Bu aktarımın dünden bir kopuş anlamı taşıyıp taşımayacağı;

c. Aktarımın ve tecrübeyi farklı kılanın ne olduğu, eğer varsa meşrûiyeti.

Bu türden soruları elbette çoğaltmak mümkündür. Öte taraftan, eğer bu farklı tecrübeyi zorunlu kılan sebep insanın gündelik hayatta ürettiği araçlar evreninin çokluğu/farklılığı ise dinin buna uyum sağlamasını istemekle, bunların kendi başlarına özerk bir alana sahip olduklarını varsaymak demektir; bu da eşyaya bir "anlam" yüklemek olacaktır.

Bildiğimiz tarih kesiti içinde hiçbir süreç kendisine katılmak için insana bu kadar zorlamada bulunmamıştır. Bundan dolayı insanın yeryüzündeki görevi ve misyonu göz önüne alınarak buna bir anlam vermek kaçınılmaz haldedir. Belki de sorulması gereken soru sekülarizmle ilgilidir; acaba sekülarizmin bir sınırı var mıdır; böyle bir sınırdan bahsedebilir miyiz veya insan ve onun içinde yaşadığı hayat evreni nereye kadar bu sürece dayanabilir ve varlıklarını sürdürebilir? Şimdiki hayat evreni içinde 1400 yıllık "alışkanlığın" getirdiği aynı yaşama, anlama ve kavrayış biçimimizi sürdürmenin artık imkânsız olduğunu "düşünmek", kendi hesabıma, kabûlü zor bir "gerçektir". Fakat aynı zamanda İslâm'ın "gerçekleri" değiştirmek için yer-

yüzüne geldiğini de biliyoruz. Hazırlık safhasında olan bu yeni hayat biçiminin korkutan tarafı, onun büyük oranda gelenekten kopukluğu değildir; bu hayat biçiminin korkunç ve kabûl edilemez olan yönü, onun modernite ile dopdolu olmasıdır. Çünkü iki bin yıllık tarih içinde insan, günümüzdeki gibi, *heva* ve *hevesini* hiç bu kadar sistemli bilgiye dönüştürerek hayatında rehber edinmemişti. Geleceği bilen şüphe yok ki Rabbimizdir; bugünü anlamlandırmak ise Müslümanın görevi.

***Bilgi ve Hikmet*, Güz 1993, sayı 2**

# I

Herhangi bir din veya ideoloji, "yaratmak" istediği insan için kendisinin ideal olarak tanımladığı kimlikler vücuda getirerek insanların bunları icra etmelerini, yerine getirmelerini ister. Şüphe yok ki, bunlar geleceğe ilişkin bir beklentiyi, hedefi; ulaşmak veya elde edilmek istenen önceden tasarlanmış bir "modeli" yakalamak, hasıl etmek içindir. Fakat aynı zamanda da bu kimlikler, kendisini icra edenleri de kaçınılmaz olarak etkiler. Sahiplendiğimiz bu kimlikler yeryüzünde görece kısa sürecek bir hayat için, "dünya hayatı" için söz konusu bir tercihtir. İnsan için *"bir oyun, bir eğlence, bir süs, aramızda bir öğünme, mal ve evlat çoğaltma yarışı olan"* (Hadid, 57/20) bu hayatı sürdürürken, tercih ettiği kimliğin öngördüğü rollerin arasında kimliğin belirleyiciliğinden kurtulmak, aynı kimlik içinde kalarak mümkün olamamaktadır.

Eğer varoluş evrenini/toplumsallığı dinden arındırmadan anlamlandırmak istersek, "tutulan her yolu", gerçekleştirilen her "yaşama biçimini" din olarak tanımlamaktan başka bir seçeneğimiz olamayacaktır.

Kimlik, onu taşıyan insanın varlığı yorumlama aynı zaman-

da da varlık karşısında kendisini konumlandırma biçimi olarak tanımlanabilir. Yorum ve konumlandırmanın aynı zamanda bu kimlik sahibi için bir hayat biçimi olarak tezahür ettiğini görmekteyiz. Ait olduğu kimlik ile insan kendi özelliğini, kişiliğini bir yönü ile öznel gerçekliğini hem kendisi hem de "diğeri" için bilinir kılmaktadır. Bu kimliğin bir ifade biçimi olarak dışavurumu sırasında, insanın kendisini refere ettiği kaynağın/ kaynakların niteliği önem ve belirleyicilik kazanır. Çünkü her kimlik onu taşıyanın kararlarını şekillendirmekte, bu da insanın geleceğinin belirlenmesi anlamına gelmektedir. İnsanın sahip olduğu kimlik ile gerçeği kavrayış ve tanımlayış biçimi arasındaki kopmaz ilişkiyi göz ardı etmek mümkün değildir. İnsan sadece varlık dünyasını değil, fakat aynı zamanda bu dünya içinde bulunan "kendisini" de bu kimlik aracılığı ile tanımaya çalışır ve anlamlandırır.

İnsanın varlık dünyasına bakış biçimi veya bu dünyayı "okuma biçimi"nin neticesinde sosyal gerçekliğin kavramsal inşâsı olarak ürettiği her bilgi türü, aynı zamanda kendi kimliklerinin niteliğini inşâ edip kurmasını sağlamaktadır. Yaşadığımız varlık dünyası içinde çevremize baktığımızda sayısız "şeylerin" mevcudiyetine tanık oluruz. İnsanın nazarları altındaki bu varlıklar, bir "bakış" için ona bakan karşısında "pasif" bir varoluş hali ile görünürler. İnsan bunları tanımak için inceler, tecrübeye tâbi tutar, sonuçta onları "keşfeder", isimlendirir ve kavramsallaştırır. Bu, çok zaman "fiziksel" olanın esas alındığı bir süreçtir; elde edilen bilgi ve tanımlar fiziksel olana bağımlıdır. İnsanın kendi imkânları ile ulaştığı bu neticeyi, araçlarını ve imkânlarını çoğaltsa bile, aşması mümkün değildir. Bu "bakışla" varlıkların pasif halleri onlar üstünde her şeyi gerçekleştirme/yapma gücüne sahip insanın kendisini, diğer tüm varlıklardan bir nitelik farkı olarak ve mutlak anlamda koparıp özne/nesne (ben/başkası) ayrımına sebep olduğu söylenebilir. Böyle bir ayrım ya da kimliklendirmeyle, özne ve nesnenin (ben ve başkasının) arasında mutlak bir kopuş söz konusu olduğundan, özne ve nesnenin bitmesi mümkün olmayan savaşını doğurmuş olacaktır. Aynı zamanda bu savaş,

mutlak anlamda birinin yokoluşunu içermektedir. Öte yandan bunlar arasında meydana gelebilecek bir uzlaşma hâkim mantık kurgusu içinde "özne"nin "nesne" (ben'in başkası) olması anlamına geleceği için uzlaşma bu bağlamda imkânsızdır. Dolayısı ile savaşın –tabiata karşı açılmış savaştan toplumlar arası topyekûn savaşa kadar– bütün kurallarını, araçlarını ve hayata ilişkin bütün değerleri, bu kimlik, yine tespit ve tanımını kendisinin yaptığı hedefe bakarak belirler. Bundan dolayı denebilir ki, modern dünya görüşü –ve bu kimliğin sahibi insan– özünde dünyayı fethetme girişimi olarak ortaya çıkar. Bütün varlık dünyası bu amaç için bir "araç"tan başka bir şey olarak algılanmaz. Bu hedef misyondan dolayı insan bu işe koyulurken, aynı zamanda bu kimliği ile birlikte ontolojik temelli "zalim" olmak gibi bir özellik kazanır. Böylece bu kimlik *heva* ve *hevesini* dışa vurarak tüm varlık dünyasına bunu bir gerçeklik olarak yansıtmaya başlar.

Öte yandan bu bakış/inceleme biçiminden farklı olan ve sadece din(ler)e has ve onların önerdikleri "görme biçimi" de mevcuttur. Bu kez aynı sürece bu "nazarla" baktığımızda; şimdi varoluşun kendisini "pasif" olarak sunduğu "hali"nin bir yanılsama olduğu anlaşılır. Varlık "insanın emri altına" verildiği için farklı bir varoluş formuna bürünür; dolayısı ile kendi fizik verilerinin ve görünüşünün "ötesine" geçerek onu aşar ve bir canlı olup Allah'ı tesbih etmeye başlar. Sadece nesne (başkası) değil, sizi gözetleyen biri olarak aynı zamanda özneye (ben) dönüşür; bir başka varoluş dünyasında (ahirette) şahitlik yapmak üzere sizi izlemeye koyulur. Bu kimlik sahibi insanın şimdi yapması gereken iş zalim olmamak için *adaleti* gözetmesidir.

Diğer tüm varlıklarla birlikte yaratılmışlığı paylaşan insan, diğerlerinden üstün (eşrefi mahlûkat) tutularak varlıkların geri kalanından ayrılır. Bu ayrılma özne/nesne (ben/başkası) olarak farklı ontolojik düzlemlere ait olarak değil, tersine aynı düzlemi paylaşarak vardır. Fakat bu ayrılmada esas, kopuş farklı ontolojik düzlemlerde aidiyet arandığında meydana gelecektir.

Böyle bir durumda özne/nesne (ben/başkası) farklılığından çok, bunlar arasında kesin bir kopuş ve farklı birer gerçeklik tanımı ortaya çıkar. Bunun neticesi olarak gerçeklik tanımlarını iki farklı ontolojik alanda temellendiren –aynı zamanda da kendi kozmolojileri ile örtüşen– birbirleri için kimlik tanımlarını somutlaştırarak ifade ederler.

## II

İnsan kendi tarihselliği içinde ürettiği bilgi ile kendi kimliğini zaman zaman tanımlamaya çalışmasına rağmen, çok kere dinî bir kaynakta, olmasa bile yine de aşkınlaştırmış olduğu bir kaynakta kimliği için anlam, tanım ve meşrûiyet aramıştır. Denebilir ki, yalnız din insana kimliğini kuracak destekleyici ve kapsamlı sembol sistemleri sunmakta, zamanın akışı ve değişen mekâna rağmen bu kimlik değişmeden kalabilmektedir; dolayısıyla kimlik sunmuş olduğu kozmolojinin dışında, ondan ayrı değildir. Ancak sekülerlikle birlikte bu sistemler "dünyevi" olan unsurların girmesi ile değişime uğramaya başlayacak ve buna koşut olarak kimliğin algılanışı ile birlikte varlık dünyasını algılamada da kayma ve giderek kopma meydana gelecektir. Oluşmaya başlayan bu durumun; kutsalın yardımı ile dinin meydana getirmiş olduğu ve kendi varlık ve kozmolojisine uygunluk içindeki varoluş alanının monolitik yapısının, sekülerliğin sonucu parçalanarak giderek çoğalan yeni "alan"lara ayrışması nedeniyle meydana geldiği söylenebilir. Buradan itibaren yeni kimlikle insan, artık kutsal olana ait veya ona bağlı bir parça olmaktan çıkmaya başlar. Bu ise insanın kendisini varlık aleminden ayrı, yabancı ve ona rağmen var olan biri olarak algılamasını, giderek buna göre bir kimlikle konumlandırmasına sebep olacaktır.

Varoluş alanındaki varlıkları birbirlerinin "tehdidinden" koruyan, şüphe yok ki tevhidin kendisidir. Kutsal kavramı dinin belirlediği içerik anlamında kırılmalara –alanların ayrışmasına– uğradığında varoluş alanı da tehditle karşı karşıya kalmış

olur. Varoluş –veya toplumsalın/dinin– alanının monolitik yapısının –bunun homojen bir yapı olmadığını belirtmemiz gerekmektedir– kırılarak yeni alanlara ayrışması sadece bir tehdit algılaması yaratmaz, fakat aynı zamanda gerçekliğin yeni bir tanımı ve üretimi olarak ortaya çıkar. Çünkü böyle bir tanım giderek kendisine has bir özerklik konumu kazanmaya başlayan parçayı, ayrıldığı bütünden mecburen bağımsız olarak tanımlayacaktır. Eğer doğrudan bütünü tanımlayarak böyle bir girişimde bulunursa, bu kez mecburen bütünü tanımlayan (din) ile çatışma içine girmiş olur. Gerçeğin bu şekildeki farklı tanımı, dolaylı ve zorunlu olarak tevhidle ve sosyal gerçeğin tevhide göre yapılmış kavramsal inşâsı ile uzlaşamaz ve çatışmayı getirir. Denebilir ki, modern dönem bu çatışmayı aşma yolu olarak –İsa ve Kayzer ayrımını çağrıştırır bir şekilde– öznel ve nesnel ayrımında bulunmuştur. Nesnel olan herkesin yorumuna açık, öznel olan ise insanın özel hayatına ait kılınır. Böylece din ile doğrudan ve sürekli bir savaş önlenmiş olurken, aynı zamanda din ile yüzyüze gelmeden ekonominin, sosyolojinin, psikolojinin, anatominin, tarihin, fiziğin, kimyanın, sanatın alanları giderek ortaya çıkmaya başlar. Öznel olanın dine ait kılınması ile nesnel olan üstünde serbestçe hareket etme imkânı doğar: Böylece kişisel ahlâkın ve dinin müdahalesi önlenmiş olur. Bu süreç kutsalın alanının mecburi olarak sınırlandırılmasını getirecektir; çünkü bu özel ve özerk alanların anlam ve tanımları insan tarafından yapılmaktadır. Buradan itibaren artık din, varlığa anlam kazandıran, onu kuşatıp "var eden" olmaktan çıkarak, bu varlık içinde yer alan ve kendine has anlam taşıyan bir "değer"e dönüşür.

Monolitik yapının yolunun tarih içinde en somut şekilde parçalanmış örneğini Hıristiyanlıkla tanıdığımızı söyleyebiliriz. Bu da tarihte farklı formlarda kendisini gösterdiği, İsa ve "Kayzer"e ait kılınan alanlardır. Bu durum siyasal toplum-sivil toplum, özel alan-kamusal alan olarak farklı söylemlerde günümüze kadar uzanmaktadır. Modern Batı için bireysel özgürlük İsa ve Kayzer'in (siyasal-sivil toplum) alanlarının ayrışması ve tanımlanması ile var "olmuştur". Kendi tarihsel tecrübesi için-

de bu iki alan olmadan özgürlük tanımı yapamadığı gibi, "iki-alan"ı kendi bünyesinde taşımayan dünya görüşlerini de kendisine bakarak total/totaliter olarak tanımlarken, çoğulcu bir toplumun da –yakın tarihte olduğu gibi– totaliter meyveler verebileceğini görmezlikten gelir.

İki-alan ile var olmuş gerçekliğin modern dünyasında nihai süreçte insanoğlunun bir kimlik olarak iki tercihi olduğunu söyleyebiliriz.

a) Dinin önerdiği –kutsal tabanlı– kimlik:

Kutsalın monolitik düzleminde kendi içinde bu dünyayı aşar. Yerine getirilen bütün roller aşkın bir ilkeye, ilahi ve kutsal olana atıfta bulunarak kendisini tanımlar ve bu dünya ile sınırlamaz. Bu dünyadaki her faaliyeti ahiretin kazanımında belirleyici olarak düşünür. Bu kimlik kutsal/ilahi olanda anlam arayışı içinde olduğundan erekseldir ve öbür dünyada (ahiret) da kullanılacağına inanır. Varlıkla ilişkisi yaratılmışlar olarak aynı ontolojik düzlemdedir ve adalet ilkesi geçerlidir.

b) Modernitenin önerdiği –seküler tabanlı– kimlik:

Yerine getirilen tüm roller sonuçta seküler tabanda anlamını bulur ve bu dünyayı aşamaz; aşmamak üzere var edilmiştir. Önceliği fiziksel olana verir; dolayısı ile varlıkla, fiziksel ilişki olarak eylemlerini tanımlar; varlığı bu düzlemde değerlendirirken, aynı zamanda kendi kimlik algılayışına koşut bir şekilde, varlığı da fizik varlığı içinde kimliklendirir ve tanımlar. Eşitlik/eşleştirme ilkesi geçerlidir. Bu dünyadaki kazanımları önceler bunun sonucu olarak da bu kazanımların ürettiği değerler tarafından tanımlanır.

## III

### *Dinin önerdiği –kutsal tabanlı– kimlik*

Din, işe başlarken kendine muhatap aldığı varlığa öncelikle bir ad koyar: İnsan. İnsan –elif, nun, sin– ünsiyet, yani dost olan, paylaşan; varlık dünyasının yabancısı olmayan. İbn Ara-

bi'ye göre "insan, nefsinde Allah'ın sureti ile alemin suretini cem eder." Vurgulanması gereken bir husus "birey" ile insanı birbirinden ayırmak gerektiğidir; yaklaşık birkaç yüzyıldan beri birey, "insan-anlamı" üstünde hâkimiyet kurmuş durumdadır. Dinin insana sunduğu kimliğin evrensel nitelik taşıması nedeniyle, aynı zamanda insana kaynağı farklı olan bir yorumlama bilgisi imkânı sunar. İnsan bu yorumla kendisine bir konum kazanır ve –esas yurdu cennet olduğundan– bu dünyaya duyduğu yabancılığı üstünden atarak, mekânı ve şartları aşan –iman etme "eylemi" sonucu kazanıldığından– kesinliğinden kuşku duymadığı bir kimlik elde eder. Varlık dünyası ile yaratılmış olma bağlamında da aynı ontolojik düzlemi paylaştığından varlık dünyası, kendi (insan) adı ve kimliği arasında mutlak bir uyuma ulaşır. Evrende kendisinin konumlanmasını sağlayan bu kimlik, aynı zamanda bu insanın kim olduğunu, nereden geldiğini, nereye gideceğini kozmik gerçeklik içinde algılamasını sağlar; Allah'ı bildikçe, bu kimlik sahibi insan başkalarınca "bilinmeye" ihtiyaç duymaz; ölüm, evren tasavvuru ve hayatın içinde bir "moment" olarak algılanır.

Bu kimlik sahibi insan için, dünya insan için yaratılmıştır. Varlık dünyasındaki bütün mevcutlar ilahi bir kaderin ellerinde ve büyük bir amaç yüklenmişlerdir; her şey hayat sahibi varlıklar olup Yaradan'ı tesbih etmekte; bütün bu varlık hiyerarşisi içinde bir statüye sahip ve bir diğerine ulaşan halkalardır. İnsan ise bu varlık zincirinin hem "en şerefli" hem de "en aşağı" halkasındadır. Bu kimlik sahibi insan evrendeki tüm olayları canlı ve anlam dolu dünyada ilahi bir amaç ve bağlam içinde yorumlar. Dolayısı ile diğer kimlikten farklı olan bir gerçeklik tanımına ve bilgisine ulaşır.

Olayların anlam dolu dünyasında yaşayan mü'min, sahip olduğu kimlik tarafından farklı bir toplumsal ilişkiye davet edilir. Bu ilişkinin sonucu kutsal olanın –bir ibadet olarak– hem üretilmesi, aynı zamanda da sekülerin hayat alanından kovulması demektir. İnsan bunu yaparken peygamberinin –yapıp-etme biçimini– sünnetini örnek alarak bir yandan "ümmet kültürü"nün (bir ümmet kültürü olarak sünnetin) yeni-

den üretimini gerçekleştirir; fakat diğer yandan da bu, kimliğin ifade edilişi olarak tezahür eder. Dinin verdiği kimlik dışındaki tüm kimlikler –özellikle modernitenin sunduğu alt kimlikler; mesleki, ulusal– eğitim yolu ile yeniden üretilirken, dinin sunduğu kimlikte ibadet ile yeniden üretilme sözkonusudur; çünkü dine göre kimliğin üretimiyle ibadet –istisnalar hariç tutulduğunda– bir ve aynı şeylerdir.

## IV

### *Modernitenin önerdiği –seküler tabanlı– kimlik*

Kutsalın monolitik düzleminin Hıristiyanlık'ın tarihî tecrübesi sonucunda meydana gelen ikiye bölük yapısını sayısız parçalara bölmek üzere ortaya çıkan ve 17. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan modern kimlik, karanlık olarak tanımladığı bir dünyaya karşı güçlü bir başkaldırının sonucu oluşmaya başlamıştır. Bu, aynı zamanda gözlenmesi mümkün olan fizik (görünen) dünyanın yanında yer alırken, müşahedesi mümkün olmayan bir "dünyaya" (gayb) meydan okuyan yeni bir kimliğin doğuşu demekti. Dinî kimliğin gördüklerini bir bakıma tersten okuyan modern kimlik, Tanrı'nın tartışılabilir bir hipoteze, insanın aklı ile mükemmelleşebileceğine geçiş sayılır. Söz konusu geçişte beraber kutsal kitap, "insana gönderilen ve vahiy'le ilişkili olarak değil, insanın Tanrı'ya ilişkin arayışının sonucu geliştirilmiş bilgiler" olarak kabûl görür. Tarihi yapan ve her şeyin O'nun ellerinde bulunduğu bir Tanrı'dan, kendisini ve geleceği yeniden kurmak isteyen bağımsız özneye geçiş, aynı zamanda yeni bir kimlikle karşılaşma sayılır. Dolayısı ile sadece 18. yüzyıl kendisini akıl çağı olarak görmez; aynı zamanda modern kimliğin insanı da kendisini aklın mahsulü olarak görür.

Şüphe yok ki, modern kimliğin kurucu ögesi ve onun altında yatan anlamın kaynağında modern bilginin kendisi bulunmaktadır. Dolayısı ile bu kimliğin kökleri Newtoncu ya da Einsteincı teorilerden kopuk değildir. Teleskobun icatı evrenin mer-

kezinin "yer" olmadığını ve cennetin de göklerde bulunmadığını sağlarken, yalnız Hıristiyanlık'ın evren tasavvurunu yıkmaz, dinin kendisine duyulan güveni de sarsmış olur. Sonsuz sayıdaki bağımsız parçaların birarada çalışması olarak tasavvur edilen dünyanın mekanik hale getirilmesiyle de, bu dünyaya ilişkin "kesin" bilgiyi üretmek kolaylaşır. Bundan dolayı modern bilginin ürettiği her kuram bu kimliğin insanını yakından ilgilendirir; çünkü, kendisi ile beraber varlığa da bir konum ve anlam biçmesi bu bilginin sunduğu değerlere göre olmaktadır. Öte yandan varlık alanına ilişkin olarak her şeyi açıklama iddiasında bulunan modern bilginin doğal hasılası olarak ortaya çıkan bu sonucu, modern kimlik için değiştirmek mümkün değildir. Din, siyaset ve ahlâktan arınmış olduğunu iddia eden bu yeni bilgiye refere ederek kendisini ve kendine ilişkin doğruları oluşturan modern kimlik için, söz konusu değerler ulaşmak istediği hedeflerini kolaylaştırdığı ölçüde meşrû, aksi halde bu bilgi ile test edilerek yok sayılır.

Modern kimliğin uygun gördüğü insan için "yeryüzündeki hayatı mükemmel hale getirmenin", bilgi ve insanın çabaları ile mümkün olabileceğine dair duyduğu inanç belirleyici özellik taşır. Öte yandan, aynı zamanda bu faaliyette bulunan insanın da mükemmelleşeceği önkabûlünü taşımaktadır. Diğer yandan ise insanda bu kimlikle beraber bir kararsızlık, yalnızlık, çekingenlik hali ortaya çıkarak ona arkadaş olacaktır. Dinin ona biçtiği, sınırlandırdığı, tanımladığı limitlerinin (hududullah) yeni kimlikle anlamsızlaşması sebebi ile şimdi gücüne ilişkin limitleri yeniden belirleme ve tanımlama durumundaki bu kimlik, P. Berger'in tanımı ile tedirgin bir Promethe'ye benzemektedir. "Emanetin" reddi sayılabilecek bir "metamorfoz", modern kimliğin insanını birçoktan biri haline getirir. Limitlerini kaybetmiş bu varlığın ne kendisine ne de dışındaki varlık dünyasına ne yapacağını kestirmek mümkün değildir. Bütün değerleri dini, siyaseti, sanatı, aileyi, işi, kârı, zararı, tarihi, gerçeği, mahrem olan hattâ zekâyı bile yeniden tanımlayıp, mevcut hayatta kendisinin gerektirdiği gerçekliğe böylece uygun hale dönüştürmüş olur. Sonuçta bu kimlik ile birlikte insan,

şimdiye kadar tecrübe etmediği, yaşayarak bilgisine ulaşamadığı "farklı bir güç duygusu" edinir. Her şeyi arzularına göre kendi tasavvurunda oluşturması, anlamlandırması, bu doğrultuda kullanması, yeniden inşâ etmesi ve entellektüel cesareti ondaki Promethe ruhunun sağladığı enerji ile olur. Bu ruh olmasaydı dünya yüzünde insan mucizelere, tabiatı kendisine boyun eğdirmeye, insanı tüm engelleyici bağlardan/değerlerden koparıp özgür kalmak için toplumu buna göre yeniden inşâya girişmeyecekti. Bu durum onu aynı zamanda dünyayı da değiştireceğine inandırır. Kendisini, hayatını ve toplumsal ilişkilerinin tümünü değiştiren bu kimlik sahibi insan dünyayı neden değiştiremeyecekti ki!..

Parçalanmış bir bilinç yapısı ile bu kimlik bir yanda "karamsarlık, ümitsizlik, diğer yanda ise teknolojiye ilişkin ümit dolu beklenti arasında sürekli bir gerilim yaşar." Kimliğin düalist özelliği onu taşıyan insanı oluşturduğu toplumsal yapı ile uyuşsa bile varlık dünyasının aşkın gerçekleri ve boyutu ile çatışmaya sürüklemektedir. Bundan dolayı "şimdi" ile bir sorunu olmasa bile "geçmiş" ve "gelecek" onu tedirgin etmektedir.

Modern kimlik yeni (şimdi için) ve gelecek adına her şeyi ve özellikle de geçmişi mahkûm ederek hem kendisini varkılıp meşrûlaştırdı; hem de bu "geleceği" dünya ile sınırlayan yeni bir zaman kavrayışı ile yeniden anlamlandırmış oldu. Dolayısı ile her şeyi "şimdiye indirgeyerek" tanımladığı için, şimdiyi sürekli kılmak, ancak "önce"den yani geçmişten sürekli şekilde farklı olmakla mümkün hale geleceğinden, bu da ancak farklılığın sürekli üretimi ile mümkün olur. Bunun ise bir parçalanma olarak kendisini ifade etmekten başka kullanabileceği herhangi bir form yoktur. Böyle bir "hal" ise varoluşun sürekli bir eksik oluş -tamamlanamazlık- olarak kendisini ifade etmesi şeklinde ortaya çıkar. Sürekli bir eksik oluşun ilerleme düşüncesi ile aşılmasının sözkonusu olacağı kabûl edildiğinden; kimliğin ilerlemeye duyduğu derin inanç, sadece buna inanan insanın değil, aynı zamanda onun kimliğini de sürekli bir belirsizlik içinde bir *kemal arayışı hali olarak*, tutacaktır. Bu kimliğin öncelediği hedef elbette kusursuz bir toplum'a ulaşma halidir:

Dolayısı ile kimlik böyle bir "asude"liğe ulaşmadan tanımlanması zor bir olgu olarak sürekli durmak zorunda kalır.

Kimliğin alanı, aynı zamanda onu taşıyanın dünyayı/varlık alanını yorumladığı değerlerin veya bu yorumun sınırları ile örtüşme halinin ötesine ulaşamaz. Özellikle bu değerlerin varlığın yorumlanmasına ilişkin kurulacak sembolik inşânın çatısını oluşturmadaki imkânları ve kapsamı belirleyicidir. Yani varlığın yorumuna içkin olarak kurulan sembolik inşânın sınırları aynı zamanda kimliğin kendisini aşamaz. Dolayısı ile birey, kendisini birey yapan değerlerle nasıl kendi içinde sınırlandırıp tanımlıyorsa, modern kimlik de varlık yorumunda dünyayı aşamaz; bu ise onun fizik varlıkların dünyasında kendisini hapsetmesi anlamına gelecektir. Dolayısı ile modern kimlik, mevcudu her defasında yeniden yorumlayan modern bilginin ortaya koyduğu ve sürekli değişim gösteren gerçekliğe bir karşı koyma "kişiliğinden" çok, gereken değişik rolleri üstlenebilen edilgen bir varoluştur. Bu, insanın fıtratına rağmen sürdürülen çelişkili bir kimliktir.

Modern kimliğin oluşturduğu hayatın karmaşık aygıtını/bütünlüğünü, –geçmiş veya gelecekte– modern olmayan herhangi bir insan ve topluluğun kavrayabileceği veya içinde yaşayabileceği şüphelidir. Yine aynı şekilde, modern kimliğin insanı için de, modern olmayan bir toplumda hayatını sürdürmesinin oldukça zor olduğunu söylemek mümkün.

## V

Genelde 2. Dünya Savaşı'ndan sonra, özelde ise 1960'lardan itibaren modern kimliğe olan inançları sarsılmış yorgun Prometheler, sokakları hippi kıyafetleri içinde doldurmaya başladılar. Yeni müzik toplulukları, Victoria döneminde oluşmuş rasyonalist/pozitivist değerlere karşı çıkarken, "Üçüncü dünya"nın genç kuşaklarınca bu, "geleneği" eleştirme olarak algılanır. Bu barışçıl süreç, 1968'in sıcak Mayıs'ında, öfkeli yumruklarla Batı kentlerinde solun farklı yorumları içinde anlam ararken, mev-

cut dünyanın rasyonalist/pozitivist değerlerine "biz düşüncenin Vietkonglarıyız" diyerek karşı çıkarken, mücadele de yeni bir safhaya dökülür. Diğer "dünyanın" genç kuşakları ise aynı ideolojilerle rasyonalist/pozitivist bir toplumu kurmanın kahredici tecrübesini yaşamak zorunda kalır. Dinin anlam dünyasını terk eden ve kendisinin belirlediği özgürlük ve kurtuluşu bulmak için Newton ile Madonna arasında sıkışıp kalmış bu kimlik, şimdi mekanik bir anlam dünyasında TV ile kendisini yeniden üretme mücadelesi içinde seyretmektedir.

Müslüman "aydının" moderniteye karşı takındığı "duruşu", zihninde kutsalın monolitik düzleminin kırılmalara uğramasını doğurur. Buradan itibaren "aydın" yeni bir "kazanım" olarak Müslüman dünyada sahneye çıkarken, aynı zamanda muhalif bir güce karşı oluşturulacak İslâmî mücadeleyi de belirlemiş olur. O –tüm iyi niyetiyle– moderniteye karşı oluşturduğu cevap ile birlikte varlık dünyasını "iki-alan"a bölerken, aynı zamanda da kendi kimliğini kurmuş olur. Bu ayrımın doğal bir sonucu olarak "manevi" alan içindeki dindar bir Müslüman, şeriat'ı artık rasyonel/pozitivist bir şekilde algılama ve yorumlama eğilimindedir. Bu bağlamda 1968'in kuşağı nasıl sol tabanlı rasyonel bir dünya/toplum kurma arzusu ve anlam arayışında bulundu ise, şimdi aynı anlam arayışının Müslüman aydınlarca Kur'an tabanlı rasyonel bir dünya/toplumda bulunabileceğine inanılmaktadır. Bu ise kalkış noktaları farklı olsa bile aynı araçlarla aynı hedefe vurmak anlamına gelmektedir.

Müslüman "aydın", "manevi" olarak tanımladığı alanda mümkün olan en güzel ahlâki davranışları sergilerken, "maddi" alanda ise bir ahlâkilikten çok, modern/bilimsel bilginin yasalarının söz konusu ve geçerli olduğunu varsayar. Dikkat çeken nokta, maddi alana ilişkin tüm faaliyetlerde –fizik (görünür) dünya ile ilişkili olduğundan– ahlâk olgusunun bu alan için sözkonusu edilmediği, bunun yerine sahip olunan bilimsel bilginin, "öngörüleri/yasaları"nın geçerli olması gerektiğinin kabûlüdür. Fakat buna rağmen Müslümanın, bütün varlık aleminin bir canlı olarak Allah'ı tesbih ettiğini söylemesi gözden kaçan bir çelişki olur. Bu "iki-alan" ayrımını başarılı şekil-

de "kurmuş" olan aydınların –özellikle mühendislerin– zihinsel bir rahatlık ve rollerinde/mesleklerinde "başarılı" oldukları görülür. Dolayısı ile bu Müslümanın modernite tarafından bölünmüş dünyasında belirleyiciliğin "akıl" tarafından yapıldığı, İslâmcı kimliğin ise çok zaman bunu gizleyen bir olgu olarak var olduğunu söyleyebiliriz. Hayat alanının –dinin/siyasetin– parçalanma süreçleri "kemale" ulaştıkça, Müslümanlar da –kanımıza göre– bireyleşme süreçlerini olgunlaştırmış olacaklardır. Bu ise –görünen o ki– Promethe'nin bu kez Müslüman kılığında geri dönüşünden başka bir şey olmayacaktır.

*Birikim*, Temmuz 1997, sayı 99

# SEKÜLER DÜNYADA MÜSLÜMANLAR

## I

Müslüman dünya 18. yüzyılın ikinci yarısından, bilhassa 19. yüzyılın başlarından itibaren Batı'dan gelen güçlü meydan okumanın etkisinden –dünyanın diğer insanları gibi– bugüne kadar kurtulabilmiş değildir. Meydan okuma, başlangıçta savaş alanlarında ortaya çıkmış olsa da sadece askerî alanla sınırlı kalmadı; teknolojik, ekonomik, bilimsel, sosyal, kültürel ve adı modern olan yeni bir hayat ve zihniyet biçimi olarak nüfuzunu ve kapsamını giderek genişletti. Diğer insanlar gibi Müslümanlar'ın da inanma ve yaşama biçimini, üretim ve tüketimini, mevcut toplumsal yapıları nitel bir dönüşüme uğratarak parçaladı; sonra da onların kendi değer sistemlerine, yöntem ve araçlarına göre yeniden örgütlenme ve inşâ edilmesini isteyerek, kendisinin bir parçası yaptı. Hem zihniyet, hem hayat, hem de bir dünya düzeni olarak yerküreyi kuşattı; sonra da bu "durum"u insanın ortak tarihi ve kaderi haline getirdi. Bu tarih ve kaderin Müslümanlar'ı da –en azından şimdilik– kapsamı içine aldığını biliyoruz. Müslümanlar'ın gösterdiği olağanüstü çaba bu "proje"ye katılmama amacı taşıdığı halde; artık bugün belirginlik kazanmaya başladığı gibi bizlerin de, mücadele-

nin süreçleri içinde yeni dünyanın bir parçası olmaktan kurtulamadığımız görülmektedir.

Karşılaştıkları yeni veya adına modern dedikleri dünya karşısında Müslümanlar'ın çözüm arama mücadeleleri, her şeyden önce yine modern dünyanın "meyvesi" olan iki olgu tarafından şekillendi: Teknoloji ve sekülarizm/laiklik. İkisinin de "modern zihniyet" dediğimiz dünyanın kendisini inşâ etmekte önemli işlevler yüklendikleri bilinmektedir. Öte yandan bu mücadeleyi, çözüm olarak seçtikleri –veya tercih ettikleri yol–yöntem sebebiyle yine iki gruba ayırmanın mümkün olacağı söylenebilir.

Birinci grup: Bu grup bütün bir toplumun toptan değişmesi gerektiğini savunarak radikal bir tercih olarak ortaya çıkar; daha sonraları "laik" olarak tanımlanacak çizgiyi temsil eder. Bu çözüm yoluna göre, modern dünya karşısında başarıya ulaşmak için, "toplumsal evrenin" hem "form" hem de "içerik" olarak tümden değişmesi mecburidir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte II. Mahmut ile başlayıp ve 1923'te radikalleşerek M. Kemal ile devam edip gelen bu çizginin hususiyeti, toptan bir değişimi, önceliği "form"a vererek gerçekleştirmek istemesidir. Ne var ki, bu tutum, öngördüğü değişim tarzından dolayı kendisini başından beri sık sık toplumla karşı karşıya getirmiş –II. Mahmut'un diğer adının "Gavur Padişah" olduğu hatırlanırsa– bunun neticesinde baskıcılığı bir yöntem olarak seçmesi söz konusu olmuştur. Bu tercih insanları tepkisel yapmış ve modernleşme süreçlerine katılmayarak direnç göstermelerini doğurmuştur. Önceliğin "form"a verilişi ve toplumun baskıcı yollarla modernleşmeye katılmasını sağlamaya çalışmak, bir modernleştirici güç olarak devletin hedeflerine varmasını geciktirmiştir. Devletin modernleşmeden kaynaklanan toplumsal talepler karşısında baskıyı bir çözüm yolu olarak seçmesi, özgürleşme projesi olma iddiasındaki modernite ile meşrûiyetini onu uygulamadan alan yeni "devlet" arasında çelişkiler doğurmuştur. Toplumumuzun modernleştirilmesi için seçilen bu yolun tek örneğini –İran ve Afganistan'da uygulama safhasına geçer geçmez akamete uğradığını hesaba katmazsak– Rusya'da

bulmaktayız. Orada da Deli Petro ile başlayan ve 1917'de radikalleşerek Lenin ile devam eden süreçlere –İkinci Dünya Savaşı'nın şartlarını dışarıda tutarsak– toplumun katılım yoğunluğunun fazla olmadığını söyleyebiliriz.

İkinci grup: Modern dünya karşısında Müslümanlar'ın kısa devrelerle tecrübe etmeye çalıştıkları bu ikinci yolun, bugün Müslümanlar'ı ve dolayısı ile konumuz olan "Müslümanlar'ın sekülerleşmesi"ni çok yakından ilgilendiren hususiyetler taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Uygulama süreçlerinde laikliğe karşı olması ile bilinen; fakat Müslümandaki değişime vurgu yapmak için kullandığımız "sekülerleşme/dünyevileşme"nin oluşmasına "rahim" olma imkânı veren "yolun" bu olduğunu söylemek yanlış bir tanım sayılmaz. Bunun, Osmanlı'da II. Abdülhamit ile başlayan; Cumhuriyet döneminde Turgut Özal ile kendisini güçlü şekilde duyuran, şimdilerde ise Erbakan ile kendisinin oluşturduğu meşrûiyet zemininde tanık olunmayan nisbette yeni bir toplumsal dinamizm taşıyan ve adına "İslâmcı" dediğimiz süreç olduğu söylenebilir. Bu çizginin belirleyici hususiyeti ise, moderniteyi gelenek/din içinde üretmek istemesidir. Teknoloji ve bu teknolojiye ilişkin bilginin, toplumsal yapıya dokunmadan Batı'dan transferini sağlama mücadelesine dinî meşrûiyet araması; aynı zamanda ümmetin kurtuluşu için teknolojiye "mesiyanik" bir rol biçtiğini çoğu zaman kendisinin de gözden kaçırmasına sebebiyet verir. Bu çabanın "form"u muhafaza etmek şeklindeki aşırı cimriliğine karşılık içeriği değiştirmede –analojiler yaparak– oldukça cömert olduğu görülür. Onun sürekli olarak "tarih metaforu" kullanarak tarihi yüceltmesi –ki bu durum İstanbul'un fethi kutlamalarında doruğa çıkar; oysa Peygamber'den bize tevarüs etmiş bir "kutlama kültü" bulunmamaktadır–, aslında içeriğin modernite ile doldurulma arzusu ile bir koşutluk taşır ve bu, onu "muhafazakâr" bir tercih konumuna yerleştirir. Fakat muhalifinin elindeki teknolojiyi kendi bünyesine/içeriğe aktarma niyet ve çabası onu sürekli olarak "pragmatist" bir konumda tutar. Modernleşmede seçilen bu yola örnek olarak, "Japonya"yı ve adları son zamanlarda

sıkça dile getirilerek örnek gösterilen Uzakdoğulu "kaplanları" sayabiliriz. Müslümanlar nasıl ki, başlangıçta "Batı medeniyetine" karşılık bir "İslâm medeniyeti" kurguladılarsa, şimdilerde de aynı idrak biçimi ile "Uzakdoğulu kaplanlara" karşılık, "Anadolu kaplanlarını" 'printer'larından almaya başlamanın, görünen o ki zevkini tatma durumuna geldiler.

Genelde Batı-dışı toplumlarda, özelde İslâm coğrafyasında modernitenin aktarımına ilişkin çabalara baktığımızda; toplumsal tepkileri en aza indirgeyen, bu sebeple katılımı kolaylaştırıcı yolun "form"un korunmasına öncelik verileni olduğu görülmektedir. Halkın modern süreçlere katılım yoğunluğunu başarının ölçütü olarak alırsak –bu aynı zamanda dinin bu süreçlere ona inananların eli ile katılması anlamına geldiğinden– ikinci grubun başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sekülarizm/veya sekülerleşme laik anlayışın yaptığı gibi dini, hayatın dışına kovmamakta; tersine ihtiyaç duyduğu "şey" din olduğundan, onu bizzat hayatın içine, bir meşrûiyet sağlamak üzere, fakat kendi "bağlamının" öngördüğü şekilde, davet etmektedir. Dolayısı ile böyle bir talep ancak Müslümanlar'ın eli ile karşılanabilir. Dini hayattan kovmak isteyen laiklerden, endüstrileşme/modernleşme dönemi fazla bir şey talep etmemektedir. O da bilmektedir ki, kamusal alan değerden bağımsız değildir, dolayısı ile ahlâktan boşaltılamaz; ama burada yer alan dine ait ahlâkın mutlaka sekülerleşmesi gerektiğini de çok iyi bilmektedir.

## II

Yaşadığımız ülkenin yönetimini elinde tutan ve modernleşmeyi hâlâ askerî terminoloji içinde anlamaya ve uygulamaya çalışanların kadrosu, II. Mahmut geleneğinin temsilcisi olarak başarısızlığa uğramış durumdadırlar. Dini hayatın dışına atarak modernleşmek mümkün olamamaktadır. Modernitenin "yeni" olanı üretebilmesi, meşrûiyet sağlayabilmesi ve dinamik süreçler yaratabilmesi için, din ve gelenek ile "simbiyoz" bir ilişki-

ye girme mecburiyeti bulunmaktadır. Dünyanın neredeyse her yerinde modernitenin gelenek içinde üretilmesi bir yol/yöntem olarak benimsenmiş durumdadır.

Dinin kamusal alanın dışına atılmaya çalışılması ile beraber, Türkiye'de Müslümanlar uzun yıllar modern süreçlere katılmayarak dışarıda kalmaya özen ve direnç göstermişlerdir. Ne var ki, hayatın dayatmaları ve ihtiyaçların kaçınılmaz kıldığı zorlamalar aynı zamanda katılım için güçlü talepler hasıl etmekteydi. Fakat modern süreçlere katılım isteği, diğer dinî ihtiyaçların yanında, ezanın Türkçe okutulması kadar belirleyici olmamıştır denebilir. Gizli Kur'an kursları ile sürdürülen muhalefet –bu muhalefetin sürecin dışında kalan ve "bağlam dışı" bir muhalefet olması cihetinden önemli olduğunu vurgulamakta fayda var– 1950'lerden itibaren kendisinin de sekülerleştirilmesine sebep olacak modern süreçlere katılımda bulunmaya başlamıştır. Kanımıza göre Müslümanlar'ın Cumhuriyet'le beraber gelişen süreçlere belirli dönemlerde aktif olarak katılmaları "dört alan"da ve bu alanlarla ilgili –önlerine "İslâmî" kelimesi ilave edilerek– dört kurumsal yapılaşmanın aracılığı ile gerçekleşmiştir.

a- Politik alan: Demokrat Parti'den, Refah'a,

b- Eğitim alanı: İmam Hatip okullarından, İslâmî kolejlere,

c- Ekonomik alan: İslâmî finans kurumlarından, menkûl değerlere,

d- Medyatik alan: İslâmî radyolardan, İslâmî televizyonlara.

Katılımı sağlayan bu dört aracı kuruma baktığımızda dikkat çeken özellik, koyu veya açık tonlar taşımış olsalar da "form"da "İslâmî olanı" kullanan/ifadelendiren kurumlar olduklarıdır. Bu bize II. Mahmut çizgisini izleyen moderniteyi aktarım modelinden çok, II. Abdülhamit geleneğinin başarılı olduğu fikrini vermektedir. Çünkü toplumun ezici çoğunluğu bu sürece katılmamaktaki ısrarını 1950'lere kadar sürdürdükten sonra bundan vazgeçerek, siyasal alanda belirleyici neticelere varılmasını sağlamıştır.

Dinî ifadelerin telaffuz edildiği, büyük oranda "geleneksel" kesimden veya o kesim ile organik bağlar taşıyan milletvekil-

lerinden oluşan Demokrat Parti, 1950'lerden itibaren toplumsal yapıda köklü modernizasyon politikalarını uygulama alanına koyarken, Müslüman kesim de bu parti ile birlikte politik modernizasyon süreçlerine girmiştir. Bu katılım uzun süren bir tecrübe ve mücadelenin neticesinde Müslümanlar'ın parti kurmaları ile neticelenecektir. Müslümanlar bununla iktidara gelmenin bir aracı olarak seçimlere katılımı, yeni ve tarihte denenmemiş bir çözüm yolu olarak tecrübe edeceklerdir.

Burada gözden kaçan olgu ise, yönetimine talip oldukları modern devletin ulus tabanlı tekil toplum, tekil kültür ve tekil din anlayışının hâkim olduğu merkeziyetçi örgütlenme biçimi ile, İslâm'ın ümmet tabanlı örgütlenme biçiminin uzlaşması mümkün olmayan çelişkisiydi. Öte yandan da modern politik süreçlere katılmaya başlayan Müslümanlar'ın taleplerini ortaya koyarken, modern politik dilin sekülerleşmiş kavramları/araçları ile ifade etmeye çalışmaları politik kültürün İslâmîzasyonunu, diğer bir ifade ile Müslümanlar'ın dinlerine ilişkin yaptıkları taleplerin içerikte sekülerleşmesini doğurmuş olacaktır. Çünkü günümüzün ister ulusal isterse uluslararası politik dili ve onun kavramsal içeriği 17. yüzyıldan beri sekülerleştirilmiştir. Bu dilin İslâm bir yana, Hıristiyanlık'ın yönetime ilişkin dilinden herhangi bir kalıntıyı içeriğinde taşıdığı söylenemez. Politikanın "İslâmîzasyonu" dediğimiz bu durum, kendisini daha çok seçimler döneminde kullanılan afişlerde ortaya çıkartmaktadır. Postmodernitenin "spectacular culture"üne uygun düşen bir tarzda, İslâmî taleplerin tümü reklamcılığın malzemesi olmak üzere en küçük parçalarına bölünerek "sloganlaştırılacak", böylece tüketicinin beğenisine sunulmuş olacaktır. Kadınların seçimler için mobil hale getirilerek, "hizmet" için evlerini boşaltmaları, kamusal alanda görünür kılınmak istenen İslâmî "imaj" için mahremiyetin önemsizleşmesini de beraberinde getirmiş olur.

Müslümanlar'ın eğitim sürecine katılmalarını sağlayan İmam Hatip Okulları ise, Müslümanlar'ın kendi tarihlerinden hasıl ettikleri bir kurum ve miras olmaktan çok, moderniteye karşı verilen muhalefet süreçlerinin içinde ve bu mücadelenin be-

lirlediği bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Müslümanlar'ın eğitime katılmaları bu okulların inşâsından, çocuklarını bu okullara öğrenci olarak göndermelerine kadar büyük bir özveri ve içtenlik taşımıştır. Cumhuriyet tarihinde bu kadar gönüllü ve topyekûn katılımın gerçekleştirildiği başka bir örnek olduğu söylenemez.

Değişen toplumsal yapıların sınıflaşma eğilimlerine koşut olarak ve muhalifi ile kendini başından beri bir "yarışma" içinde algılamayı esas almış İslâmî çabanın, eğitime katılım süreçlerini giderek "kolej"ler aracılığı ile sürdürme yoluna girdiği görülmektedir. Yakın zamanlarda cereyan eden "kolejleşme"ye İslâm cihetinden bakıldığında kendisine bir yer bulunamadığı, fakat emperyal "ufuklar" için uzaklardan umut devşireceği beklentisi, Müslümanlar'ın bir kısmından çok, bazı laik aydınları heyecanlandırmışa benzemektedir. Sözünü ettiğimiz katılım süreçlerinde eğitimin baştan sona kadar modern yöntemlerle olduğu ve modern içerik taşıdığını –zaten başka bir tercihin de olmadığını– belirtmekte fayda bulunmaktadır.

Katılımlar yaklaşık otuz yıllık bir süreç neticesinde kendi "rasyonalitesini" oluşturarak ekonomik hayata katılımı hazırlamış olurdu. Bu rasyonalite ile "modern zihniyet dünyasını" kastettiğimizi; diğer bir anlatımla Müslüman zihnin geçirdiği dönüşüm neticesinde seküler olanı hasıl etme hususundaki ortaya çıkan yeni "kabiliyetini" anlatmaya çalışmaktayız. Bundan dolayı Müslümanın kazandığı yeni zihniyetin kurguladığı süreçleri sadece ekonomiyle ve bunu da finans kurumları ile ilişki düzeyinde düşünmek, şüphe yok ki mümkün değildir. Fakat belirtmemiz gerekir ki, "ekonomik alan"a katılım, İslâmî mücadelenin/düşüncenin can alıcı tarafını oluşturagelmektedir. Modern zihniyeti henüz içselleştirmemiş Müslüman için "iktisadî faaliyet", yakın zamana kadar *"üretim"* değil *"rızık"* olarak algılanmaktaydı. Ekonomiden elde edilen hasılayı rızık kavramı ile kavramsallaştırdığından dolayı "israf", Müslümanın tüketim faaliyetinde belirleyici işlev görmekteydi. Çünkü rızık, Rezzak'ı şart koşar ve aynı kökten geldiği için de çağrışımı dolayımsızdır; israf ise Rezzak'ın haram kıldığı şeydi.

1980'lere gelindiğinde "form"da İslâmî çağrışımlar taşıyan yeni finans kurumları ile Müslümanlar'ın ekonominin dinamik ve seküler süreçlerine katıldıkları gözlendi. Bu kurumların, sağladıkları kâr, icra ettikleri ekonomik işlemler veya Arap sermayesini Türkiye'ye çekme çabasından daha önemlisi; Müslümanlar'ı, yıllardan beri uzak durmakta kararlılık gösterdikleri "paranın kurumsal yapıları" ile ilişkiye sokmaya "ikna" etmeleri oldu. Nitekim denebilir ki, bu sürece katılma ile birlikte Müslüman, modern dünyanın ve hayat biçiminin –kapitalizmin, tüketim toplumunun– belirgin işleve sahip üç önemli ve büyülü kavramını keşfeder: Moda, marka ve kâr. Bunlardan moda ve marka, Müslümanın hayat ve kültür evreni içinde bir meşrüiyet temeline sahip olmadıkları gibi, karşılığı olmayan kökten yabancı kavramlar özelliği taşımaktaydılar. Fakat tüketime ilişkin kazanılan yeni davranış biçimleri ile, bu iki yabancı kavram tercihlerimizde bir ihtiyaca atıfta bulunacak ve israfın yerine geçerek belirleyici unsur olacaktır.

Bunun bir hasılası olarak "moda tesettüre bürünerek" podyumlarda arz-ı endam ederken; yaşlı yeryüzünün bütün ömrü boyunca Yesrib varoşlarında ancak bir kez şahit olacağı o görkemli karşılamanın nağmeleri, "Tala'el Bedru", mankenler için fon müziği olmaktan kurtulamayacaktır. İş burada ve bu kadarla kalmayacak; "israf için üretim" krizine yakalanmış ekonomide, Allah'ın büyüklüğüne vurgu yapan "Tekbir" kelimesi içerik anlamını terk ederek patentlenecek ve ticari mülkiyetin "metaı" haline getirilecektir. Öte yandan İslâm, Müslümanlar'a bir eğlenme ve dinlenme kültürü "sunamadığı" halde; metropolden başlayarak deniz kıyılarına uzanan modern hayat biçimlerinin özellikle *denize dönük kültürü* ve bu hayatın mevcut *kurgu*'su gözardı edilerek, "hakiki şeriat" mayo yapılıp denize sokulmaya başlanır. Neticede, modernitenin bu sekülerleştirme süreçlerinin istediği katılımı sağlamak ve tüketim ile tapınmanın birbirinden zor ayırdedilebildiği metaların dolu dünyasında, "bereketi" kalmadığı için; eski tanım ve ölçüsüyle de yeterli olamayacağından, *kâr*'ın modern biçimi ile tanışma başlamış olur.

İslâmî radyoların mesaj/bilgi ulaştırmak üzere kurulmaya çalışıldığı dönem aynı zamanda Müslümanlar'ın tüketici bir "kitle" haline gelmeye başladığı zamanlara denk düşer. Bu bir dinleyici kitlesinin teşekkülü olduğu kadar, fakat daha da önemlisi, yeni bir "iletişim" biçimine Müslümanlar'ın katılımı demekti. Kur'an okuma ve marşlarla başlayan yayınların çok geçmeden dinleyici "kitlesi" ile beraber, başlangıçtaki ilkelerden uzaklaşarak kitlenin taleplerine öncelik vermeye başladıkları görüldü. Mesela dinleyici bir genç kızın "yeşil pop"tan bir parçanın "hidayetten uzaklaşanlar" için çalınmasını istemesi, İslâm'ın yüzyıllardır alışılagelmiş tebliğ anlayışının sekülerleşen yeni boyutları hakkında yeteri kadar fikir vericidir.

Tarihte "söz" ve "yazı" arasındaki dengenin ideal şeklini dinlerin örneklediği söylenebilir. Ne var ki, televizyonun ortaya çıkışı ile beraber "görüntü", ikisi arasındaki dengeyi parçalayarak merkezî bir rol üstlenmiş oldu. Kendilerinin lehine olduğunu düşündüğüm bir gecikmişlikle Müslümanlar da yazılı ve sözlü kültür/iletişim geleneğini terk ederek televizyon sayesinde görüntü geleneğine geçmeye başladılar. Bu demekti ki, Müslüman artık öğrendiğinin karşılığını hayatta bulmayı düşünmeyecek, öğrendiğini yaşamanın bir değeri olmayacaktı. İnanmak ve yaşamanın bir ve aynı şeyler olduğunu görünür kılan bir "geleneğin" insanı için bunun ciddi bir varlık anlayışının ve varoluşsal dönüşümün başlangıcı olduğu söylenebilir.

Varlık ile görüntüsünü birbirlerinden ayırarak, görüntüyü "iletinin" nesnesi haline getiren bir algının/idrakin diğer bir ifade ile platonik bir "okuma" biçiminin hasılası olarak ortaya çıkan "kamera"yı, bugünkü Müslümanın İslâmîleştirmeye çalışmasının ümitsiz çabasını, yine televizyon ekranlarından seyretmekteyiz. Bunun da bizim –haftalık değil, her an devam eden– "drama"mız olduğunu söyleyebiliriz. Bugün Müslümanlar'a ait özel alanın/mahremiyetin sürekli olarak kamusal alana taşınmakta oluşu bu "drama"nın bir parçası sayılır. Bilgilendirme, aydınlatma ve meseleleri çözme adı altında özel hayatımız, diğer bir ifade ile mahremiyet; Müslüman doktorlar, psikologlar, sosyologlar, avukatlar veya fıkıh adamları eli ile televizyon ta-

rafından sürekli olarak kamusal alana taşınmaktadır. Başka bir anlatımla mevcut hayatın düzenleniş biçimi "kameranın" imkânı ile, bizzat hayatın mahremiyetini Müslümanlar'ın ellerinden alarak kamuya taşımakta ve böylece teşhir etmektedir.

## III

Modern zihniyet dünyası içinde dinin geçirmekte olduğu serüvenden bahsederken, aynı zamanda iki hususa değinmek mecburiyeti vardır. Bunlardan ilki, "modern zihniyet dünyasının" doğuşuna ve şekillenişine yine dinin, Hıristiyanlık dininin ve onun tarihsel tecrübesinin rahim görevi yapmış olmasıdır. İkincisi ise, bu zihniyet dünyası varlığını dine borçlu olduğu kadar; aynı zamanda dini/bütün dinleri, kendi zihniyet dünyasına katarak veya katılmaya zorlayarak onları değişime ve dönüşüme uğratmak gibi bir amaç ve tarihsel tecrübeyi de muhtevasında taşımaktadır. Bu iki husus modern zihniyet dünyasına verilen/verilecek önemi arttırmaktadır.

Bu zihniyet dünyasının, insanın mutluluğu, güveni ve hayatı için nasıl bir proje/projeler kurarsa kursun; belirleyici hususiyetinin "sekülerleştirme" olduğunu belirtmek gerekmektedir. Hıristiyan hayat görüşünün modern hayat görüşüne nasıl dönüştüğünü; yine aynı şekilde, başka dine ait olan bir toplumun –Japonya'nın hayat görüşünün– bu dönüşümü nasıl gerçekleştirdiğini ve nasıl bir neticeyle/"kazanımla" ortaya çıktığını biliyoruz. İslâma/Müslümanlar'a gelince, daha işin başlangıcında olduğunu fakat dönüştürülmenin "semptom"larının görünmeye başladığını söyleyebiliriz. Müslümanlar'ın bugün modern dünya ve onun zihniyeti karşısında gösterdikleri tavır ve tutum, ilk Hıristiyan müminlerin Roma İmparatorluğu karşısında gösterdikleri ile olağanüstü nisbette benzerlikler taşımaktadır. Nasıl ki Hıristiyanlık on dört yüzyıllık tarihsel tecrübeden sonra dönüşüme uğramaya başladıysa; İslâm da on dört yüzyıllık yaşanmış bir tarihsel tecrübe ve hakikat anlayışından sonra, Müslümanlar'ın anlama ve yaşama biçimlerinde giderek bir dö-

nüşüme uğramaktadır. Buna Müslümanlar'ın elleri ile İslâm'ın –kitap ve sünnet olarak değil– hayatın pratiğine aktarım biçimi ile, sekülerize edilmesi diyoruz.

## IV

Başlangıçta; Müslümanlar içinde yaşamlarını sürdürdükleri "hayat evrenleri"nin karşı karşıya geldikleri "modern duruma" cevap veremeyen taraflarına çözüm bulmak için Kur'an ve sünnete başvurdular. Maksat onların yardımı ile kendi dünyalarına teknoloji ve bilim gibi bazı "yeni şeyleri" aktararak muhalifine karşı güçlü hale gelmekti. Fakat varılan nokta hiç de başlangıçta umut edilen şekilde olmadı. Günümüz Müslümanlar'ı için artık ortada kendilerine ait bir "hayat evreni" kalmadığından, bu defa tam tersinden hareket ederek, Kur'an ve sünnetin yardımına başvurarak mevcut/modern hayat evrenini İslâmî yapmaya çalışmaktadırlar. Bundan dolayı önceki Müslümanlar'ın dinin kendilerine kazandırdığı zihniyet biçimi ile kurmuş oldukları "dünya", bugün aynı dinin sahipleri tarafından gerektiği nisbette anlaşılamamaktadır.

"Eşyanın" mevcut anlam dünyasında sahip olduğu yer, her toplumda olduğu gibi bugün Müslümanlar'ın hayatlarında da artık değişmeye başlamıştır. Bir aktarım neticesi eşyanın şimdilerde kazanmakta olduğu mevki, İslâm'ın yüzyıllar süren hayat tecrübesi içinde kendisine fazla karşılık bulamamaktadır. Ne var ki, Müslümanlar cihetinden "verili" sayılabilecek bu yeni mevki, aynı zamanda yeni bir algı ve toplumsal ilişkiler sürecinin dönüşümüne de sebebiyet vermektedir. Hasıl ettiği toplumsal ilişki ve toplumsal hususiyeti ile tarihe anlam vermek isterken, İslâm'ın imkânları ile süreçlendirilmiş sosyal ilişkinin anlam yapısını da dönüştürmek istemektedir. İlişkinin nihai referans noktası olarak, artık "devlet" ve "kâr", Allah'ın rızasının yerine ikâme edilmeye başlanmıştır. Anlam yapısını da aklın prometheci fethetme ve düzenleme imkânlarının sınırlarına sokmaya çalışmaktadır.

Kazandığı yeni "zihniyet" ile "eşyanın mevkisini" düzenleme; diğer bir anlatımla gerçekliğin başka bir tarzda algılanış biçimi, günümüz Müslümanı tarafından yeni ve dinamik ufuklar açmak şeklinde anlaşılmaktadır. Halbuki gözden kaçan önemli bir husus bulunmaktadır. Modern dönemle beraber başlayan epistemik faaliyette bilgi, bu dünyadaki hayatın önemine ve sadece insanın ihtiyaçlarına tâbi kılınmıştır. Toplumsal örgütlenmenin de bu amaca göre kurulmuş olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak, bugün Müslümanın kendine ilişkin "ben" bilinci de, geleneksel köklerinden ayrışarak dönüşüm geçirmektedir. Ben bilincinin form'da/görünüşte mümin/Müslüman şeklinde ifade edilmiş olması, masumiyet ve "doğal olan" şeklinde algılansa bile, içerikte yeni bir hususiyet taşımaktadır artık. Geleneksel köklerinden kopararak "metamorfoz" yaşamakta olan "ben" bilincinin dikkat çeken tarafı, içinde "nefsin" giderek daha çok nispette kendini "dillendirmeye" başlaması, aynı zamanda artan bir ivme ile "sahiplenme" arzusu taşımakta olmasıdır.

Müslüman kalarak, seküler dünyada yaşamanın imkânları ile İslâm'ın içinde kendini görünür kılmayı amaçladığı dünya arasındaki gerilimin odak noktasını, sahiplenme arzusu/veya "ben bilinci" teşkil etmektedir demek, yanlış bir ifade sayılmaz. Nasıl ki, 13. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünya, ideal ile reel, bu dünya ile öbür dünya arasında hasıl olmuş gerilimde "reel" olanı seçtiyse; bugünün Müslümanlar'ı da İslâmî bir form içine yerleştirmeye çalıştıkları yeni anlamlar yüklenmiş paranın/kârın, iktidarın ve şöhretin gücünü hayatlarında tecrübe etmenin arifesinde bulunmaktadırlar. Artık Müslümanlar'ın büyük çoğunluğunda aslî toplumsal faaliyetin iktisadî faaliyet olduğunu, sıkıntıların temelinde de maddi imkânsızlıklar bulunduğuna yönelik bir inanç giderek kuvvet kazanmaktadır. Ne var ki, modern zihniyetin kendilerine mecburiyet olarak sunduğu bu tarz bir iktisadî faaliyetin ahlâktan bağımsız pazar ekonomisi ve bireyci karakteri; mevcut durumu değiştirmeyecek cinsten suni ve İslâm'la bağdaşması asla mümkün olmayan yeni tür bir cemaatçilik ve cemaat dayanışmacılığına öz-

lem duyurmakta, bu çeşit bir dayanışmaya zorlamaktadır. Diğer bir ifade ile, İslâm'ın geleneksel olarak yaşandığı cemaat anlayışının içeriği dönüştürülerek, yeni iktisadî taleplere adaptasyonu söz konusudur artık. Refah artışının hedef haline getirilmesi ahlâkî tutumların zorunlu olarak anlam kaymasına veya farklı önceliklere vurgu yapmasına sebebiyet vermektedir. Bunun yanında günümüzün toplumsal, bilhassa ticarî ilişkilerinde doğruluğun, Müslümanlar tarafından ahlâkî bir boyut olarak öne çıkartılması, daha çok maddi olanı dünyevî/seküler bağlamda kaale alan ve önemseyen bir ahlâkîlik sayılmaya başlanmıştır denebilir.

Ahlâkın anlam düzeyinde uğradığı mahiyete ilişkin değişim, Müslümanlar'ın giderek bir tüketici kitle olmalarını da kolaylaştırmaktadır. İslâm'ın israf olarak tanımladıklarından birçoğunun bugün ihtiyaç olarak görülmesinin sebebi bu olmalıdır. Bundan dolayı Müslüman modern dünyanın neredeyse bütün "meta"larını İslâmî kavramlar/isimler ile yeniden sembolleştirerek tüketime hazır duruma getirmektedir. Toplumda hâkim durumda bulunan tüketim modelinin inşâ biçimine Müslümanlar'ın giderek eklemlenmesi, onların israf kavramını geleneksel bularak içerikte dönüştürmelerini meşrûlaştırmaktadır. Azımsanmayacak bir kitleyi tüketici haline getirip reklamlarla yönlendirmek, artık bundan sonra "İslâmî reklamcılığın" imkânları ile mümkündür ve bunun istenen neticeleri vereceğini söyleyebiliriz.

Mesela bugün Müslüman kadının tesettürü, içerikte geleneksel anlam düzeyinden kaymaya uğrayarak yeniden sembolleşirken, aynı zamanda Müslüman kadın gelenekten farklı bir tüketim ve bu tüketimin sekülerliği içeriklendirmiş semboller dünyasına girmektedir. Bunun neticesi olarak tesettür, ne yazık ki, bu dünyaya girişte araçsallaşmaktan kurtulamamaktadır. Kemalizm'in varsaydığının aksine; Müslüman kadının kamusal alana katılımı –bundan kamusal alana katılmama neticesi çıkartılmamalıdır– kamusal alanı zenginleştirirken, kendisi "fakirleşmektedir."

Buna ilave olanak kamusal alana katılım –erkek ve kadın

olarak–, Müslümanın kendini orada sadece görünür kılması ile neticelenmemektedir. Bu katılım dindarlaşmayı aile içinde güçlendirerek mahremiyeti nitel bir dönüşüme uğratmaktadır. Özel hayat/privacy mahremiyetin yerini almaya başlamaktadır. İslâm'ın tanımladığı mahremiyet anlayışının yerine nefsin çok sevdiği ve yabancılaşmayı kışkırtan "privacy"nin geçmesi Müslüman için seküler temelli bir dokunulmazlık zırhının oluşmasına ve bireyciliğe kapı aralamaktadır.

## V

Bugün İslâm, mahiyetleri aynı, fakat kullandıkları veya önerdikleri yöntemleri değişik olan ve farklı kesimlerden gelen iki değişim talebi ile karşı karşıya bulunmaktadır. Bunlardan birisi Müslümanlar'dan gelmektedir. Bugün Müslümanlar içinde yaşadıkları gerçekliğin taleplerine, diğer bir ifade ile toplumsal hayata ve onun kurgulanmış süreçlerine göre İslâm'ı yorumlamak istemektedirler. Mevcut gerçekliğin kendisini değil, bu gerçekliğin günümüz Müslümanlar'ında hasıl ettiği meseleleri çözmek için; meydana gelen gerilim ve Müslümanın kendi iç dünyasındaki çatışmanın halledilmesi yolunun, İslâm'ı yaşanan hayata göre yorumlamak olduğuna inanmaya başlamışlardır. Yaşanan toplumsal gerçekliğin İslâm'ın önerdiği hakikate göre süreçlendirilip süreçlendirilmediği üzerinde düşünmeyi, Müslümanın kazandığı yeni zihniyet artık "*gerçekçi*" bulmamaktadır.

İkinci değişim talebi ise Müslümanlar'ın dışından (ulusal veya uluslararası) gelmektedir. Müslümanlar'a dışarıdan iletilen ve onların ilk şıkta bahsedilen süreci anlamadıkları veya anlamak istemediklerini iddia eden bu talep sahipleri, Müslümanlar'ın değişmelerini ve bunu da açıkça ilân etmelerini istemektedirler. Halbuki Müslümanlar'ın bizzat kendi idrak dünyalarında cereyan eden süreçler ve şimdilerde kazanım olarak görmeye başladıkları "modern zihniyet" veya "modern akıl"; hiç kimsenin ummadığı bir enerji ile bu değişimi gerçekleştirmeye başlamıştır. Yeni tür bir dindarlığa koşut olarak, laiklik de ye-

ni tanımı ile yerini almaya hazırlanmaktadır diyebiliriz. Bunun toplumsal tezahürü de görülmektedir; ekonomik boyutu "kaplanlaşmakta", siyasî temsilcisi ise Refah Partisi sayılmakta olduğundan; Türkiye'de sağ ve sol kavramları da –Batı'daki duruma uygun şekilde– değişmeye namzet görünmektedir. Bu yeni hali ile İslâm, Refah Partisi ile beraber merkeze oturduğunda, sağcılık ve solculuğun da "İslâmcılık" gibi değişim geçirmesi mukadderdir.

İslâm'ın modern hayat biçimine nasıl dönüştürüleceği ve bunun know-how'ı kadar; ortaya çıkacak olan son dine ait "hasılanın" ne olacağı merakla beklenen bir deney hususiyeti taşımaktadır. Çünkü bugün İslâm'ı tehdit eden "şey", dün Hıristiyanlık'ı ve Yahudilik'i tehdit etmişti. Şüphe yok ki, bu deneyin neticesini Müslümanlar'dan daha çok Fukuyama ve Huntington merak etmektedirler. Ama ben netice ne olursa olsun, fazla sevinemeyeceklerinden eminim!.

*Birikim*, Kasım 1999, sayı 127

# İKTİDAR ALANI

Bu yazı karmaşıklığına ve yeteri kadar açıklayıcı olmamasına rağmen bir kavramın siyasal/toplumsal gerçekliğini dile getirmeye çalışmaktadır. "İktidar alanı" olarak açıklanmaya çalışılacak olan bu kavramla anlatılmak istenen; belirli bir iktidar biçimi, devlet modelini açıklamaktan veya iktidarın nasıl kullanılacağına ilişkin olmaktan çok, "iktidar alanı" şeklinde ifade edilen olgunun "ethos"udur.

Osmanlı geçmişimizde 16. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan, görünürde saltanat/hilafet olarak vasıflandırılan idarî ve siyasî yapının belirlediği; ya da "örfi hukuk" temelinde sınırları çizilen "iktidar alanı", mahiyetinde kısmen askerî bir özellik taşır. Günümüzde de tanık olduğumuz etkisi tahakkümcü niteliği ile öne çıkar. Toplumsal tahayyül üzerindeki yansımaları otoriter ve denetleyici temelde süreçlendirilmiş ilişkilerde görülür. Siyaseti kendi alanına ait, kendinin sınırlarını belirlediği bir uğraş olarak anlar. Hâkim idari yapı öncelikle iktidar alanını ve onun çıkarlarını korumak misyonu üzerine kurulmuştur. Kamu hizmeti iktidar alanının gücüne ve amacına tercüme olan yer olarak görülür. Bundan dolayı daha yakın, Cumhuriyet'e geçişin ilerlemiş tarihi içinde klasik demokrasi ve ilkelerini burada bulmak mümkün olmamakta; buna kar-

şılık demokratik taleplerin sözcüsü veya modernleşmenin toplumsal aktörleri olmaya heveslenenlerin, taşeronluk görevlerini unuttuklarında sık sık istirahate alınmakta tereddüt edilmediği görülmektedir. Kendisinin dikkat çeken özelliği, karşı karşıya geldiği her yeni duruma eklemlenerek gününüze kadar niteliğini değiştirmeden gelmiş olmasıdır. Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerinde yapılmaya çalışılan köklü değişikliklerin aslında iktidar alanı bağlamında büyük nispette "form"a yönelik kaldığı söylenebilir. Daha önemlisi iktidar alanı; karşı karşıya geldiği her yeni durumu, bu durumun öngördüğü şartlar içinde kendini yenileştirmenin bir imkânı olarak görmektedir. İktidar alanı bu haliyle Osmanlı'dan başlayıp, yeni şartların değişmeyi mecbur hale getirdiği eklemlenmeler ile Tanzimat ve Cumhuriyet'le, günümüze kadar devam eden bir sürekliliği temsil eder.

İktidar alanının toplumsal dayanağı "bulunmadığından" bütünüyle olmasa bile büyük oranda kendi meşrûiyetini bir tarikat* bağlılığında bulmuştur. İmparatorluğun kuruluş aşamasında da bu özelliğe rastlamaktayız. Fakat bilhassa 16. yüzyıl sonrasındaki Osmanlı geleneği içinde ikili bir hukuk uygulaması dikkat çeker; bir tarafta halkın hayatında geçerli olan şeriat, buna "şeriat alanı" diyoruz; diğeri de iktidar alanı olarak tanımladığımız alanda geçerli kılınmış olan "örfi hukuk"tur. İktidar alanının teşekkülünde "örfi hukuk" kadar önemli ve esas belirleyici olan tarikat menşeli bir anlayıştır. Bu anlayış ve onun kazandırdığı imkânlarla/açılımla iktidar alanı kendisi ile "şeriat alanı", yani halk arasına kolayca "meşrû" bir ayrım hattı; diğer bir ifade ile koruyucu zırh/"ideolojik" duvar koyabilmiştir. Teşekkül sürecinden günümüze kadar gelen ve üç dönem olarak ayrımda bulunabileceğimiz zamanda da kendini emniyete almak üzere yine üç koruyucu/ideolojik zırh kullandığını görmekteyiz. Osmanlı, Tanzimat ve Cumhuriyet olarak ifade edebileceğimiz bu dönemlerin koruyucu/"ideolojik" zırhı: Osmanlı, kurucu dönem *Bektaşîlik*; Tanzimat, yenileşme

(*) Yazı içinde sık sık "Tarikat" değinisinde bulunacağız. Belirtilmesi gerekir ki, burada Tarikat'a ilişkin olumsuz bir anlam yükleme ya da tutum söz konusu değildir. Sadece bir tespit yapılmaya çalışılmıştır.

dönemi *Nakşilik*; Cumhuriyet, yeniden yerleşim dönemi, *pozitivizm/Kemalizm* olmuştur. Buna karşılık yine aynı dönemlerde iktidar alanına karşı duran üç muhalefet odağından bahsetmek gerekmektedir. Osmanlı/kurucu dönemde iktidar alanına karşı muhalefeti suni İslâm/cami; Tanzimat döneminde, dışarıya sarkmış kendi uzantısı olarak İttihatçılık; Cumhuriyet döneminde, demokratlık temsil etmiştir.*

Cumhuriyet'le beraber meşrüiyetini modernleştirmede kuran ve bunu kendine görev edinen iktidar alanı; toplumsal zihniyetin ve ilişkilerin toptan çözülüşü ve yeniden inşâsı sürecinde sorunları olmasına rağmen ciddi mesafeler katederek günümüze kadar geldi. Ne var ki, bugün kendini kuran paradigmanın geçerliliğini yitirmeye başlayan öncüllerinin de doğal getirisi olarak ve dünyanın 1990'lardan itibaren yaşadığı hızlı siyasal, kültürel, ideolojik, ekonomik dönüşümle beraber ciddi sıkıntılarla yüzyüze gelmiş durumdadır. Bu, yüzyıllardan sonra iktidar alanı için bir çözülmeye imâda bulunduğundan; bu bağlamda çözülüş, aynı zamanda Osmanlı'nın da çözülüşü anlamına gelmektedir. Denilebilir ki Osmanlı, kuruluşunun 700. yılının kutlandığı bir zamanda, iktidar alanı bağlamında ve adı Cumhuriyet olan bir rejimde yeni çözülmeye başlamıştır.

Buna rağmen iktidar alanının kendini yeniden üretebilmesinin, kişisel kanaat olarak, hâlâ iki imkânı bulunmaktadır. Bunlardan biri demokrasi, diğeri de İslâm'dır. İkisinin de evrensel ideallerini, ilkelerini ve anlam dünyasını yalıtarak kendi "alanına" hapsetmek istediğini söyleyebiliriz. Demokrasiyi, evrensel ilkelerinden budanmış "bize uygun demokrasi" olarak; İslâm'ı da "Türk Müslümanlığı" veya "yerlilik" olarak dillendirmeye çalışması buna yönelik bir tutumun ifadesi sayılabilir. Kişisel olarak demokrasi'nin de, İslâm'ın da yüzlerce yıla uzanan deneyimleriyle bu oyuna gelmeyeceklerine inanmakta ya da en azından ümit etmek istemekteyim.

Osmanlı'dan günümüze kadar siyaset yapma ve toplumu yönetme; iktidar alanına dahil, bu alanın sınırlarını çizen ve ko-

---

(*) Burada İslâmcılığın ve İslâmcıların muhalefeti artık bağlam dışı, topyekûn farklı bir hususiyet taşıdığından bu muhalefet ayrı tutulmuştur.

ruyanlara ait bir imtiyaz olarak, aynı zamanda tarihsel süreklilik içererek kendini var kılmaktadır. Bu imtiyaza itiraz eğer "adalet" ve "ahlâk" adına olmazsa, hâkim sürecin diyalektiğinin kendini yeniden üretmemesi için bugün elimizde fazla güvence bulunmamaktadır.

## I

Siyasal olarak elitizm, demokratik seçilmişliğe doğrudan doğruya imâda bulunmaz; tersine seçkin bir topluluğun yönetimi veya yönetme aygıtının odağında bulunması, onu çekip çevirmesi sayılır.

Bu topluluk yönetimi, ne aristokatlar gibi tarihten gelen bir soyluluğun imtiyazıyla; ne de herhangi bir sınıfa ait olmak gibi, meşrûiyetini toplumsal bir temele dayanarak elde etmiştir. Köken itibariyle her biri farklı sınıflara ait olabilecekleri gibi, farklı yönetim veya yönetme biçimlerinin temsilcileri de olabilirler. Söz konusu "topluluğu" önemli kılan ne mensubu oldukları sınıf, ne de icra ettikleri siyasal yönetim biçimidir. Onları önemli kılan iktidara nasıl gelineceği ve iktidarın nasıl yürütüleceğine dair bilginin kendisine sahip olmalarıdır. Bu özelliklere sahip kesimi çağımızda entellektüellerin temsil ettiğini biliyoruz. Gerçekten entellektüel kendileri gelmemiş olsalar bile, iktidara gelmenin bilgisine, yani know-how'ına sahip olmak gibi imtiyazlı bir bilgiyi taşırlar. Bu sebeple iktidar ile entellektüel arasındaki ilişki ihmal edilemez ve bu vasıfları ile "elit" bir özellik taşıdıkları açıktır.

Elitizmin modern devlet içindeki rolü ve önemi bilinmektedir. Şu var ki elitizmin, diğer bir ifade ile elitlerce oluşturulan yapının Batı-dışındaki toplumlarda pek rastlanmayan; demokratik anlamda dışa açık, geçirgenliği esas alan –sınıf değiştirmenin bir imkânıdır aynı zamanda– ve oldukça mühim saymamız gereken bir boyutu bulunur. Bununla beraber her toplumda ve siyasal yönetim biçiminde elitler, kendileriyle toplum arasına bir mesafe koyarlar ve bu da genellikle doğal karşılanır.

Demokratik araçların imkânları ile kararları etkileme hususundaki kapıların açık tutulması, söz konusu mesafeyi ve meseleyi görece önemsizleştirir; fakat "temsil" meselesinde buna rağmen önem taşıdığı bilinir.

Bununla beraber son zamanlarda küresel ölçekte tanık olunan eleştirilerin yine de sözü edilen alanın daha çok şeffaflaşması ve kapsamının daraltılmasına yönelik olduğu görülmektedir. Sivil toplum tartışmaları ile bu taleplerin giderek yaygınlaştığına şahit olmaktayız. Ne var ki, bu tartışmalarda gözardı edilmemesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Günümüzde insanları artık aile, kilise ya da teritoryal temelde birarada tutabilmenin imkânı giderek zorlaşmaktadır. Bu sebeple sivil toplum temelli tartışmalar aslında bir cihetten de kavramsallaştırılmış eski haliyle iktidarın mevcut biçimine yönelik bir eleştiriyi de içinde taşımaktadır. Tartışmaların ülkemizde de sürmekte olması; getirdiği sıkıntı ve sessizleştirme çabalarına rağmen özgürlük arayışı içindeki insanımıza çok önemli kazanımlar sağlayacağı açıktır. Fakat bizdeki "elitlerin" bu tartışmalardan hiç de memnun olmadıklarını görmekteyiz ve bunun olumluluk içermeyen "bize ait" bir özellik olarak, önemli tarihsel deneyimlerle ilişkili bulunduğunu söyleyebiliriz.

Batı'da olduğu gibi ülkemizde de elitler kendilerini toplumdan ayırmaya özen göstermişlerdir. Şu var ki, bizde, Batı'dakinden farklı olan önemli bir husus bulunmakta; bizde bu ayrışmayı meşrû kılmak üzere kullanılan kültürel/ideolojik "araçlar" dikkat çekici özelliklere sahiptir. Üstelik bu araçlar, aynı zamanda toplumda oldukça sınırlı bir kesim tarafından benimsenmiş haldedirler. "Araçlar"dan neyin kastedildiği daha sonra açıklanmaya çalışılacaktır. Bunun yanında sözünü ettiğimiz kültürel/ideolojik araçlar sadece eğitim kurumları vasıtasıyla elde edilen bir imkân olmadığı gibi, o tür bir özellik de taşımazlar. Bu araçların imkânlarıyla kurulan "dışa" kapalı bir alan; eğitim kurumlarını da içine alarak kendi dışında kalanlara karşı bir "süzgeç" ve aynı zamanda koruyucu bir "zırh" oluşturmakta; kendisi ile toplum arasına mesafe koyarak bir ayrışma/ayrıştırma biçiminin gerçekleştirilmesini sağlamaktadır.

Batı ile mukayese edildiğinde bu ayrışma/ayrıştırma biçiminin farklı özelliği dikkat çeker. Elitizmin modern demokratik devlet içindeki rolü ve sahip olduğu "geçirgen" özelliği bilinir. Ne var ki, bu durum Osmanlı'dan gelip Cumhuriyet sonrasında devam ettiği üzere; bizde, iktidarı "dışarıya/demos"a karşı korumak gibi bir özelliği sürdürmesiyle dikkat çekmektedir. Burada sözü edilen "özellik", zaten dikkat çekmek istenen meselenin bizzat kendisidir. Bundan dolayı burada yönetme veya yönetim biçimi; devlet, devlet biçimi veya iktidar; elit veya elitizm sözcüklerini kullanmak gerektiği düşünülmemektedir. Bunlar yerine daha açıklayıcı olabileceği varsayılan, "iktidar alanı" kavramı kullanılacaktır.

Ne var ki, "iktidar alanı" kavramı ile; bu kavram dışında kaldığı düşünülen insanları, yani "halkı" savunmak gibi bir amaç güdülmemektedir. Bir tarafta halk ya da sulandırılmış haliyle "halkımız"; diğer tarafta da elitler/elitizm kutupsallığı içinde; burada halktan, onun istek ve taleplerinden veya sağcı anlayışın sıkça ve bir kurtuluş ümidi olarak ifade etmeye çalıştığı gibi, aydın "despotizminden"; ya da "halkın değerlerine yabancı aydın" retoriğinin dışında bir anlatım/niyet bulunmaktadır. Dolayısı ile bu yazıda, elitizmin/seçkinciliğin tahlil veya eleştirisi söz konusu değildir. Söz konusu olan "iktidar alanı"nın Osmanlı'dan günümüze kadar sürüp gelen devamlılığına bir vurgudur.

## II

Türkiye'de "iktidar alanı"nın tarihi, her ne kadar kodifiye edilmiş bir baskıcılığı temsil ettiğinden dolayı öyle görünse de, Cumhuriyet'le başlamaz. Cumhuriyet dönemi iktidar alanının yeni şartlar karşısında eklemlenerek gelen günümüzdeki devamını temsil eder.

Çok partili bir rejim olarak Cumhuriyet döneminde iktidar alanı, hâkim "ideolojik zırh"ın paratönerliğinde kendini korumak ve yeniden üretmek gibi bir imkânı kullanmaktadır. Sa-

hip olduğu otoriter ve tahakkümcü yapısını, yaşamın denetimini el altında tutuşunu; toplumu modernleştirmek "misyonu" ile perdelediğini söyleyebiliriz. Özerk bir alanın varlığına müsaade –etmediğinden değil– edemediğinden, karşımıza aşırı bürokratik ve merkeziyetçi özelliği ile çıkmakta; soyut ve aşkın bir "devlet"e sürekli vurgu/göndermede bulunmaktadır. Öte yandan Cumhuriyet döneminde toplum katlarından geldiğine tanık olduğumuz tepkisellik de, aslında bizzat "şeriat alanı"nın "lağvedilmesinden" ve bu alanı; "iktidar alanı"nın doğrudan denetleme isteğinden kaynaklanmıştır. Osmanlı yapısı içindeki toplumsal düzlemde geçerli olan şeriat alanının ortadan kaldırılması; hakikatte Cumhuriyet'e eklemlenmiş iktidar alanının artık herhangi bir muhalefet odağı kalmadığından, kendini daha özgür bir tarzda ifade etme imkânına kavuşmasıdır. Halbuki, Osmanlı geçmişinde hâkim yapılanma iktidar alanı için böyle bir imkânı kolayca vermemişti.

Osmanlı'nın kuruluş başlarında mutlak bir otoriteden çok, tarikat anlayışı ve bu hususta bilgi sahibi olan insanların ortak katkıları ve desteklerinin oluşturduğu bir yapıdan bahsetmek mümkündür. Fakat süreç, bilhassa İstanbul'un fethinden itibaren otoritenin, başta sultan olmak üzere ondan sonra gelen tek tek şahıslardan çok; kendi içsel hukukunu da var eden, dışarıya kapalı bir "tüzel kişilik", "iktidar alanı" olarak tanımlanabilecek yapıya evrilmiştir. Bu yapının günümüz Cumhuriyet döneminde de kendini belli eden en açık özelliği otoriter ve tahakkümcü olmasıdır.

"İktidar alanı"nın teşekkül sürecinin İstanbul'un alınışı ile başladığını söyleyebiliriz. Fetih sonrasında Bizans geleneği bilhassa yönetim ve saray kültürü üzerinde etkili olmuştur. Ne var ki, bu tarihten itibaren "devlet bekası" da temel kaygı olarak öne çıkmaya başlar. İktidar alanının teşekkül etmeye başlama süreciyle eşzamanlı olarak "din"in de öncelik sırasını kaybettiği görülür. 16. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan "iktidar alanı" içinde din adamlarının statüsü de aşağı sıralara iner. Aslında bu değişim "reel" alanın "ideal" karşısında galip duruma geçmesidir. Diğer bir anlatımla bu, Müslüman

ümmetin uzun tarihsel tecrübesinde zaman zaman tanık olunan bir olay, yani "güvenliğin" "ilkeye/adalete" tercih edilmesiydi. Hâkimiyete ilişkin bu dönüşüm sürecini Müslümanlar'ın geçmiş deneyimlerinin farklı şartlar içinde bir benzerinin tekrarı olarak görmek de mümkündür.

İdeal olanın, yani adaletin güvenliğe tercih edildiği bir değişim de padişah/sultan; Zilullah, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi temsilindedir. Muhalefet edecek herhangi biri; "düşman-ı din-ü devlet", yani din ve devletin düşmanı olarak nitelendirilmeye başlar. İktidar alanının merkezinde bulunan padişahın "din" ve "devlet" ile özdeş kılınarak tekil hale getirilmesi, iktidar alanı için iki kolaylaştırıcı imkân olmuştur. Biri, iktidar alanının tekil hale getirilerek yönetimin kolaylaştırılması; diğeri ise, bu kolaylığı sağlayacak bir "araç"ın, bu alan için istikrarı mümkün kılacak olan "örfi hukuk"un geçerli kılınmasıdır. Süreç içinde padişah/halife giderek soyut bir misyon üstlenmiş –II. Abdülhamit'le halifelik misyonunun somutlaştırılmaya çalışıldığı görülür–, iktidar alanı içindeki işlev ve mevki için meşrûiyeti tamamlayan parçalardan biri halini almıştır. Dolayısı ile deli ya da çocuk yaşta bu göreve getirilmeleri sorun olmaktan çıkmıştır.

İktidar alanı toplumun sadece küçük bir kesimine münhasır kılınmıştır. Bütün sistem imparatorluk haline dönüştükten sonra devşirmeye dayandırılır. Kendisi için ihtiyaç duyduğu "katılımın" yol ve imkânını devşirme mekanizması içinde çözmeye çalışmıştır. Katılımın hangi kesimden olduğu önem taşısa da; katılımı mümkün ve meşrûlaştırıcı imkânların hangi kesimlerde elde edilebilir olduğu önemli bir husustur. Söz konusu meşrüiyet iktidar alanı ile özdeşleşebilmenin hem imkânı hem de güven bağlamında garantisi sayılmıştır. Devşirme Müslümandır, ama söz konusu güvenirliğin garantisini sağlayan bir "tarikat"a mensuptur. Bu durum modernleşme süreçlerinde de farklı bir tarikat değişikliği ile devam etmiştir. Tarikat mensubu bu insan, sonra da geliri toplayan ve dağıtan iktidar alanının maddi imkânlarından pay alacak, örfi hukuktan dolayı güvencesi olmasa da mülk sahibi olacaktır. Bu yapının devamlılığı içinde devlet gelirinden pay almanın mümkün yolu, iktidar ala-

nı içinde veya bu alan çevresinde bulunmaktan geçmiştir.

İktidar alanı için profesyonelliğin gerekli ölçüsü bu alana ilişkin "koruyucu zırh/"ideoloji", yani başlangıç ve sonraki dönemde tarikata "ait" olmaktır. Hayatın pratiğinde de görünür kılınması istenen bu aidiyet, söz konusu alana katılacak insanın "toplumsallaşmasının" esası olarak görülmüştür. Bu alanı ve bilhassa onunla dışarıdan ilişki içinde olanlar öncelikle yaşam tercihleri ile sınanarak bu yakınlığı elde ederler. Alan, kendine has bir "yaşama" sahip olurken, eşzamanlı olarak ona dahil olanlara da güç ve servet imkânı sunar.

İktidar alanının tasvip ettiği toplumsallaşmadan geçen kesimlerin onunla kurmuş olduğu ilişki, aynı zamanda servet/güç/mevki dağılımının önemli araçlarından birini teşkil eder. Toplumsallaşmanın biçimi ile sadakat aranan ölçülerin başında gelir. Bilhassa Batı'ya tanınan imtiyazlarla gelişmeye başlayan ticari ilişkilerde belirleyici konumundakiler; yine iktidar alanının imtiyazlı insanları olmuştur. Dışarı ile ticaret yapma; dışarıdaki firmaların temsilciliğini alma hakkını ellerinde bulunduran bu kesim, Pera'daki ticaretin imtiyazlı ortaklarıydılar. Servet edinmenin kolay yolunun Cumhuriyet döneminde de aynı ilişkilerle sürdürüldüğü görülür. İstanbul'da iş yapmak isteyen her yabancı firma öncelikle güvenli biri ya da bir yeniçeri ağası ile kurulacak ortaklığın bu işi kolaylaştırdığını bilmekteydi. Nitekim Patrona Halil Ayaklanması'ndaki isteklerden birinin, "Sadrazam" ve "Ağa"lardan, dışarı ile iş yapma hakkının ellerinden alınmasıdır. Bu durumun moda deyimi ile "komprador burjuvazi" olarak Cumhuriyet'te de devam ettiğini; servet sahibi olmanın iktidar alanına olan yakınlığın ve sadakatin araçsal imkânları ile belirlendiğini söyleyebiliriz.

Öte yandan "örfi hukuk" bu alana aidiyetle elde edilmiş veya verilmiş herhangi bir servet/güç/mevki'nin, hattâ bunların sahibi durumundaki insana ait hayatın sürgit garanti altında olmadığına her defasında imâda bulunmuştur. Fakat güvensizliğin getirdiği bu istikrarsız durumun, Tanzimat yenileşmesi ile ortadan kaldırılarak yeni şartların gerektirdiği bağlamda görece bir istikrara kavuşturulduğunu söyleyebiliriz.

İktidar alanı veya onun teşekkül süreci kendi dışında ama yine kendi kontrolünde olan başka bir "alan"ın; halka ait, onun hayatını idame ettirdiği bir alanın varlığını da birlikte anmayı mecbur hale getirmektedir. Sözü edilen alanlara ait hususiyetleri, önemli ayırıcı vasıflarından biri olan hukuki ilkeler cihetinden ifade edersek; ilkinde, Kur'an'ın "örf"e yaptığı olumlu vurguya dayanarak temellerini örfte bulduğu varsayılan "örfi hukuk"; ikincisinde ise, halkın hayatını sürdürdüğü alan olarak "şer-i hukuk" geçerli olmaktaydı. Bundan dolayı iktidar alanı ile örfi hukuk, halka ait alanla şeri hukukun birbirlerinin yerine kullanılmaları zaman zaman söz konusu olabilecektir.

İktidar alanı aşırı merkezileşmiş bir yapı olmak hususiyeti taşır. Devlet kavramının özerkleşmesine sürekli vurgu yapar ve bunu da hâkim "söylemle" sağlamaya çalışmıştır. Kendi iç dokusunu hassas dengeler üzerine kurmuş; ne var ki, bu dengeler, gerektiği zamanlarda, herhangi bir müdahaleye imkân verecek ve meşrû kılacak olan "örfi hukuk" ile tahkim edilmiştir. Aslında bir cihetten de kendi iç yapısı örfi hukuk ile istikrarsızlaştırılmış ve bundan dolayı iktidar alanı olma özelliğini kazanmıştır denebilir. İktidar alanı söz konusu hukuktan sağladığı imkânla hiyerarşi içinde dikey örgütlenmiş yapısı yanında; şeriat, öngördüğü adalet ilkesiyle kendine ait toplumsal alanı yatay örgütlenmeye tâbi tutmuştur. Bu yapı içindeki farklı hukuk uygulamaları, iktidar alanı ile halkın birbirlerine karşı sınırlarını ihmal etmemeye "özen" gösterdikleri halde, zaman zaman ihlallerin "neye karşılık" geldiği bilinmektedir. Bu sebeple 16. yüzyıldan itibaren toplumdan kaynaklanan bütün hak talepleri iki kategori içine alınarak "hal" edilmeye çalışılmıştır. Siyasî/düşünsel düzeyde olanların tümü, dini dinle değiştirmek anlamında *"zındıklık"*; eyleme dönük bir gösteri olarak tezahür edenler de *"Celali"* olarak tanımlanmışlardır.

Bununla birlikte yetki ve uygulamada her şeye gücü yeten yapısına rağmen; uygulamanın, uygulanacak alan ile –şeriat'ın alanı– en azından formel düzeyde bir uyum göstermesine de

gerek duyulduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Şeyhülislâm'lık kurumu –bilhassa 16. yüzyıldan itibaren– bu ihtiyaca cevap veren konumu ile dikkat çeker. Bunun yanında İslâmî yönetim biçiminin "halifelik"ten kaynaklanan otorite yetkisi, halifeden çok "iktidar alanı"nın kendisiyle özdeş hale getirilerek işlev görmüş olur. Bu bağlamda iktidar alanı ciddi şekilde dinî meşrûiyetle donanmıştır; görevi dış düşmana karşı "cihad halindeki otorite"dir; korunmak ya da alınmak istenen netice ise "devletin bekası"dır.

Burada millet "iktidar alanı"na indirgenerek devlet ile özdeşleştirilmiştir. Devletin korunması –kendisi için güvenlik– birincil öneme sahip olduğundan; formel düzeyde iktidar alanına katılımın amacı devletin korunması olmakta; korunma, öncelikle askerî bir kavramın kendisi olarak yeniçerilikte somutlaşmaktadır. Ne var ki yeniçerilik, sadece savaşa katılmak, cihad etmek değildir; her şeyden önce iktidar alanına ait güçtür. Osmanlı geleneği içinde oluşmuş "iktidar alanı" ve "şeri alan" ayrışımında devletin korunması, aynı zamanda iktidar alanının korunması olarak anlaşılmıştır; bu ise iktidar nimetlerinden pay almak demektir. Devlet işlerinin sözü edilen alanla özdeş hale gelmiş olması veya bu alanın hudutları dahilinde yerine getirilmeye çalışılması; toplumun, yani şeriatın alanına yönelik kendinden kaynaklanacak müdahaleleri de sınırlamıştır. Fakat gerçekleşen bu ayrışma, iktidar alanının kendi meşrûiyetini de açıkça tartışma dışı tutmasına imkân vermiştir.

Sözünü ettiğimiz ayrışmaların kaçınılmaz hasılası olarak tarihsel süreç içinde iktidar alanının siyasal bilincinin kökleri hem şeriattan, hem de toplumdan "kopuk" –ya da zayıf– olmuştur. Şu var ki, burada vurgulanması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. İktidar alanına dahil olabilmenin gerektirdiği ön şart tarikat aidiyetidir; bu ise örfi hukuka serbestiyet ama şeriat alanından az da olsa farklılığı ifade eder. Ne var ki, bu durum iktidar alanının "şeri" veya "etnik" bir kimlik taşıdığı anlamına gelmez. Buna rağmen kopukluk düzeyinde seyreden cılız ilişkinin zorunlu modernleşme süreçleri öncesinde had safhaya varırken; modernleşme çabaları ile beraber yeni-

den formel düzeyde tamirine çalışıldığı görülmektedir. Hatırlatılması gerekir ki, bu durum bütünüyle ve doğrudan bir kopuş ve yabancılaşmayı haklı gösterecek bağlardan yoksun olma anlamına gelmemektedir. Zaten iktidar alanı da bir güvenlik meselesi olarak bu önemli noktanın farkında olduğundan gerekli meşrûlaştırıcı araçlara süreklilik kazandırmayı ihmal etmemiştir. Önemli sayılabilecek esas nokta, iktidar alanının elinde bulundurduğu güç yapısının kendini koruma biçimi; bunun toplumsal ethos bağlamında uygunluğu ve meşrûiyeti meselesidir. Zira iktidar alanının kendi tekil mantığı cihetinden ilke ve ilkeli olmak ikincil önemde sayılmış; ilke yerine güvenlik meselesi daima birincil sırada yer almıştır.

## IV

Batı karşısında alınan yenilgiler ve Batı'nın ciddi bir güç olarak ortaya çıkması, "iktidar alanı"nı, kendisinin ciddi şekilde çürümüş olduğunu istemeden de olsa kabûl etmek zorunda bırakmıştır. Şu da bir gerçektir ki, bu alan kendini güvence altına aldığına emin olmadan reform yapmayı düşünmemiştir. Değişimin/Batılılaşmanın bu alan içinde ve sarayın bizzat kendisinde başlamış olması, toplumu "temsil" etme bağlamından bakıldığında oldukça farklı bir tavır şeklinde görülebilir. Ne var ki, içine düşülen bu çaresiz dönemde, "devletin kurtarılması" meselesi iktidar alanı tarafından yapılmış, daha sonraları bayağı işlev görecek önemli bir kavramsallaştırma olarak ortaya çıkar. Bununla beraber yenileşme şeklinde tanımlanacak ve alınmasını öngördüğü yeni tedbirler doğal olarak ciddi sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Yenileşme/modernleşme dönemi ve sonraki süreçlerde iktidar alanı içinde yer alan aktör güçlerin birbirlerini tasfiyesi zorunlu hale gelirken, terörü bir araç olarak kullanma alışkanlığı edindikleri dikkat çeker. Bu durumu sadece yeni/modern fikirlerin oluşturduğu kutupsallaşmalarla izaha çalışmakta yeteri kadar açıklayıcı olmamaktadır.

Toplumun imtiyazlı kesiminde hâkimiyet sahibi olan tari-

katçılık, 19. yüzyıldan itibaren başlayan modernleşme çabaları sebebiyle etkisini kaybetmeye başlar. Yapılan siyasî reformlar ve meşrûtiyete geçiş çabaları, iktidar alanını aynı zamanda yeni fikirlere ve yeni oluşumlara kendini de korumak üzere uzlaşmaya açmıştır. Bu yüzyılla beraber ortaya çıkmaya başlayan yeni güvenlik ve eğitim anlayışı, bu alan için yeni arayışlara tümüyle kapı açmak mecburiyetini getirmekteydi. Batı ile kurmuş olduğu temas neticesinde iktidar alanı öğrendiği bilgiyi/kurumları kendi alanını güçlendirmek için ithal eder ve kullanırken; eşzamanlı olarak modern düşünceyi de kendi alanı içine katarak meşrûiyet kazandırmış olmaktaydı.

Kendini restore etmek üzere giriştiği faaliyetlerde; Batı ile karşılaşmanın askerî bir mesele olarak anlaşılmış olması onu, önceliği güvenlik ve eğitime vermeye sevketmiştir. Yeni güvenlik ve savaş kavramına uygun düşecek yeni ordu kurma faaliyetleri yaygınlaşırken, alanın kendi içinde de yeni tepkiler oluşmuştur. Ne var ki, kurulmakta olan yeni ordu/ordulaşma süreçlerinde çoğunluğu, yine iktidar alanını teşkil edenlerin çocukları/yakınları oluşturmakta gecikmemiştir. Yeni ordunun/ordulaşmanın yeni bir tarikat tercihiyle birlikte anılması dikkat çeker. Modern ordulaşma döneminde tarikat olarak bu defa Nakşilik; yeni koruyucu zırh/"ideoloji" olarak iktidar alanının yeni tercihini yansıtmaya başlar. Daha önce pek tanık olmadıkları nispetteki yardım ve teveccühü Nakşi dergâhlarının bu yeni dönemden itibaren görmeye başlamış oldukları söylenebilir.

Yeni tarikat tercihinin yanında modern eğitim sistemi ile beraber eğitimin yaygınlaştırılması meselesi de dikkat çekicidir. Yeni eğitim kurumları ihdas edilmek üzere iktidar alanı, 1855 yıllarında kendisi için "Rüşdiye"ler açar; fakat bunlar daha sonra askerî okullara dönüştürülmekte gecikmemiştir. Devleti kurtarmak adına yürütülmekte olan bu çabaların Cumhuriyet döneminde millî savunma ile millî eğitimi özdeşleştirecek düzeye vardığı görülür; fakat bu önceki yapıya göre farklı sayılabilecek bir husustur. Öte yandan topluma öncelik vermeyen tahakkümcü bir anlayışla modernleşmenin askerî/siyasî/kültürel kurumlarını devleti kurtarmak için ithal etme çabası; bir ci-

hetten de iktidar alanının yeni durum karşısında yeni araçlar/kurumlarla kendini takviye etmesi olarak neticelenmiş, toplum karşısında güçlenmiştir.

Yenileşme/modernleşme sancılı süreçler öngörmüş olsa bile, aynı zamanda iktidar alanı için kullanabileceği yeni imkânlar sunmakta gecikmemiştir. Modernleşmenin kendisinden kaynaklanan merkezî otorite ve idare talebi, iktidar alanı için yerel otoritenin merkeze tâbi kılınması gibi aradığı fırsatı vererek kendisini rahatlatmıştır. II. Mahmut ve sonrasındaki yenileşme çabaları iktidar alanının güçlendirilmesi; merkezî idare ve denetimin arttırılması ile koşut gitmiştir. Taşrayı modern anlamda yönetmek üzere 1864 yılında yeni bir sisteme geçilirken, bu sistemin merkezî özelliği dikkate değerdir. Nitekim sistemin öngördüğü uygulama ile iktidar/yönetim, yerel/esnaftan alınarak merkeze devredilmekle neticelenmiş olur.

Bunun yanında İslâm şeriatının, Batılı hukuktan esinlenerek kodifiye edilmeye çalışılması; deyim yerindeyse, aslında şeriatın "merkezileştirilerek" Mecelle'de tekil bir otoriteye dönüştürülmesi, eşzamanlı olarak ictihad'ın –kaynak bağlamında– imkân ve kapsamını daraltmıştır. Daha önemlisi bu durum iktidar alanının artık bundan böyle "şeriat alanı"na yönelik taleplerini ve giderek açık müdahalelerini "meşrû" hale getirmiş olur. Bu anlayış ve düzenlemelerin iktidar alanına, daha sonra geçilecek ulus-devlet yapılanması için kolaylaştırıcı bir imkân olduğu açıktır. Öte yandan modernleşme girişimleri ve yeni düzenlemelerle iktidar alanının kendini yeniden inşâ çabasının İslâmî hayat biçimini var eden "bağlama" yönelik baskısı, bu bağlamın siyasal iktidara yönelik doğrudan taleplerini de kışkırtmıştır. Bunun "iktidar alanı" ile "şeriat alanı" arasındaki mevcut gerilimi giderek ciddi şekilde arttırdığını; artışın Cumhuriyet döneminde daha görünür bir hal aldığını söyleyebiliriz. Fakat bu, medeniyet/çağdaşlaşma söylemi ile iktidar alanı tarafından –önceki "Celali" ve "Zındık"lık gibi– mürteci/tarih-dışı'lık olarak ilân edilmekte gecikmez.

Batı karşısında içine düşülen durum ve bunun devletin kurtarılması şeklinde dizayn edilmesi; iktidar alanı için yeni bir

"medeniyete" geçmekle hem bu durumu aşmak, hem de kendini güvenceye almak mümkün olacaktır. Nitekim 1839 yılında "Medine"den hareketle ve "kıble'yi de "arkada" bırakarak fazla zorluk çekilmeden "medeniyet" kavramının türetildiği görülmektedir. Artık bir din olmaktan çıkıp bir uygarlık olarak anlaşılmaya başlanan "eskisinin" terk edilerek yeni bir uygarlığa geçme isteği ve çabası; aslında bir cihetten de iktidar alanının işgal ettiği konum ile toplum arasındaki ilişkisini "muhafaza" etmeye imkân vermiştir. "İktidar alanı" ile "şeriat alanı" arasındaki ilişkinin burada yeniden üretilmesi ve tesisi olarak bir "muhafaza"dan bahsedilmektedir. Toplumla/halkla arasındaki kurulu olan ilişkiyi tehlikeye sokmaması, kendisi için herhangi bir mahiyet değişikliğini öngörmemesi, iktidar alanının bu yeni medeniyete eklemlenmesini kolaylaştırmıştır. Bunun yanında Batı'ya karşı girişilen mücadele ve savaşların nihayette "kurtuluş" olarak adlandırılması, iktidar alanının beklentilerini de karşılamıştır. Bu alan kendi güvenliğini garantiye alırken, savaş sonrasında herhangi bir tereddüte mahal kalmadan yeni bir medeniyete geçmenin gerekli bütün şartlarını "düne" borçlu kalmaksızın elde etmiş oldu. Geçiş, kendisiyle beraber yeni bir meşrûiyet zemininde, "şimdinin" gerektirdiği şartlara göre yeniden inşâyı mümkün kılmaktaydı. Böylece Cumhuriyet'e geçiş kendisiyle birlikte getirdiği bütün değişikliklere rağmen, iktidar alanının eşzamanlı olarak yeni duruma eklemlenerek sürekliliğine imkân sundu. Bununla Osmanlı "iktidar alanı"nın kırılmaya uğramadan devamını, siyasal rejimi ve siyaset yapmayı kırılmaya uğratarak sağlamış olmaktaydı.

## V

İktidar alanı için sultanlar hattâ gerektiğinde halk da değişebilir, fakat alanın otokrasisinin değişmeden sürmesi gerekmiştir. Nitekim 1918 yılının korkunç yenilgisine ve 1924'te başlayan yeni dönemde rejim ve yönetim biçiminin felsefesi ve buna ilişkin araçları/kurumları değişmesine rağmen iktidar alanı varlı-

ğını yeni duruma eklemlenerek sürdürmüştür. Eklemlenmeyle beraber durumun öngördüğü şartlar ve hedefler bağlamında ve yeni bir misyonla kendini dönüştürmenin yollarını aramıştır.

Aradığı güveni bulduktan sonra; değişen dünya şartlarının getirdiği dayatmanın bir hasılası olarak, iktidar alanı iki önemli değişiklik gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki, I. Dünya Savaşı'nın doğurduğu şartlar içinde imparatorluğun tasfiyesine karar verilmiş olmasıdır; ikincisi, değişen dış şartların gereği olarak bu alan içinde –ve Tanzimat'ın devamı olarak– ihtiyacı duyulan yeni yapılanmaların gerçekleştirilmesidir. Gerçekleşmesi zor olacak bu yeni yapılanma iktidar alanı için ilk sayılmaz. Tanzimat dönemi değişiklikleri bu işin sancılı başlangıcı, fakat aynı zamanda kendini yeniden üretmenin de deneyimi olmuştu. Dolayısı ile iktidar alanına yine kendisi tarafından müdahale etmek ne ilk ne de yeni bir girişim olmaktaydı. İktidar alanı zaten "İmparatorlaşma" süreci ile beraber –örfi hukukun imkânlarıyla– müdahaleci bir geleneği de buna koşut olarak oluşturan bir özelliğe sahip olmuştu.

Cumhuriyet'e geçişle beraber iktidar alanı içindeki önemli bir aktör/sembol yer almamıştır. Padişah/sultanın yokluğu, "hilafet"in meclisin şahsında devam ettiği –1922 Heyet-i Umumiye kararlarında" Türkiye devleti makamı Hilafet'in istiratgâhıdır" denmekteydi– şeklindeki tartışmalarla "kolayca" çözüme kavuşturulmuş olması, yine bizzat iktidar alanının buna karar vermiş olmasının neticesidir. Cumhuriyet dönemi öncelikle şeriat alanının dönüştürülmesi ve halkın yeni tür bir sosyalleşmeye tâbi tutulması olarak dikkat çeker. Yeni siyasal ve kültürel kurumların imkânları ile yeni bir yapılaşmaya girerken, İslâm'ı "devletleştirerek" kendi bünyesi içine almış ve onunla önceden devam edip gelen zayıf ilişkisini de koparmıştır. İlişkinin koparılması aslında iktidar alanının otoriter/tahakkümcü hususiyetinin bütünüyle özgür hale gelmesidir. Kendisini hiç kimse karşısında sorumlu tutmayan, bunun yanında her defasında kendini haklı bulan bir yönetme/yönetim anlayışını yaygınlaştırmak bundan sonra mümkün hale gelmiştir denebilir.

Bu dönemde eksik kalmış merkezileşmenin –totaliter yapı-

laşmanın– tamamlanması ve laiklik için "şeriat alanı"nın, şeriatten boşaltılması böylece iktidar alanının kontrolüne verilmesi gerekmiştir. İdari düzenlemeler ile din, iktidar alanının "koruyucu zırh/ideolojisi" ile çatışmayacak şekilde devletleştirilirken şeriatın alanı ortadan kaldırılmış; Kemalizm/laiklik sadece iktidar alanının değil, aynı zamanda şeriat alanının da belirleyicisi olmaya başlamıştır. Önceki dönemde tarikat halkın onayının alınmasının bir imkânı/bağı sayılırken, bu dönemde iktidar alanının laik/pozitivist zırhı/ideolojisi bu onaya gerek duymamıştır. "Devleti kurtarma"nın tek imkânı olarak görülen modernleşme, ihtiyaç duyduğu "onayın" kaynağını değiştirmiştir. Bundan böyle iktidar alanı tarihten getirdiği temsil görevi ile artık "cihad halindeki otorite/şeriatın" değil, "modernleşmenin" temsilcisidir. Laiklik, iktidar alanının tercihi olarak modernleştirme süreçlerinde pozitivist korunma barınağı; öngördüğü tekil ve tahakkümü yönetimi/siyaseti meşrûlaştıran çağdaş bir imkân olarak önemli görev üstlenmiş olmaktadır. Laiklik, iktidar alanının kendisiyle halk ve dünkü şeriat alanının arasına bir mesafe koymanın aracı olduğu kadar; iktidar alanının koruyucu zırhı olarak işlev görmektedir. Toplum kaynaklı/demokratik taleplerin büyük bir kısmının aykırı bulunmalarından dolayı laiklik/pozitivizm zırhına çarptırılarak "tarih çöplüğüne" atılmak istenmesi bundan sayılabilir.

Öte yandan Cumhuriyet döneminin inşâsını mümkün ve kolaylaştırıcı kılacak maddi/idari değişiklikler II. Meşrutiyet'te başlayan ve özellikle 1908-1918 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. İktidar alanı bu dönemde yeni toplumsal örgütlenme ve değişimlerle kendini –planlı olmasa da– Cumhuriyet yapılaşması için restore etmiş durumdaydı. Bunun yanında Cumhuriyet kurumları kendilerini her ne kadar Osmanlı'nın dışında tanımlamış olsalar da; sürekliliğini koruyan Osmanlı-Tanzimat dönemi iktidar alanının içinde kalarak, fakat farklı bir meşrûiyet temelinde hareket ederek bunu yaptığı söylenebilir. Bu haliyle kurumları, iktidar alanının yeni şartlara eklemlenmesinin kolaylaştırıcı ve dönüştürücü unsurları olarak görmek mümkündür. Hakikatte bu kurumlar kadar bu dönem için kendine

ait bir Cumhuriyet bürokrasisinden bahsetmek de pek mümkün değildir. Hugh Puolton'un tespitine göre Osmanlı dönemi kamu görevlilerinin yüzde 85'i; kurmay subaylarının yüzde 95'i yeni Cumhuriyet'te yerlerini korumuşlardır. Bunun yanında padişaha ait arazilerin Cumhuriyet döneminde hazineye devredilerek, devletin kendi denetimi ve tasarrufu altına alınması, iktidar alanını yeni araçlar ve imkânlarla dünün devamı olarak görme eğilimlerini güçlendirmektedir.

Dün üstünde kendini inşâ ettiği din/halifelik/hanedanlık iktidar alanına meşrûiyeti sağlarken; toplumsal/idari değişikliklerin hasılası olan yeni dönemde bu Kemalizm/pozitivizm/modernleşme ile sağlanmış olmaktaydı. Kemalizm'in kendini dünden bir kopuş olarak gösterme gayretini, iktidar alanının mahiyetine yönelik kurgulama cihetinden baktığımızda doğru saymak mümkün değildir. İktidar alanının kendine has hegemonik merkezciliğinin değişmez hususiyeti ve modernleşmeyi bu kaynak ekseninde yürüterek tahakkümcü bir gelecek tasarımı bağlamında yapmak istemesi gerçekten kopuş olmadığının açık göstergesidir. Üstelik dünden farklı olarak yeni teknolojik araçların güç sağlama ve denetleme imkânlarının kolaylaştırıcı boyutu, onun toplum üzerindeki tahakkümcü ideallerini fazlasıyla kışkırtmakta, toplumsal alanda olabilecek mümkün farklılıkları ve özgürlük alanlarını ortadan kaldırmaktadır. Buna siyasal alandaki tek ya da çok partili deneyimleri de katmak gerekmektedir.

Tek parti ve daha sonraki –ve yine dış şartların da zorlaması olarak– çok partili siyasî/sosyal deneyimler; iktidar alanı için yeni bir konum belirlemek üzere dün yaşamak zorunda kaldığı sıkıntıları tekrarlamayı gerektirmemiştir. Aslında tek parti olduğu kadar çok particiliği mümkün kılacak düşünce ve pratiklerin kaynağının bu alandan bağımsız şekilde doğup geliştiğini söylemek kolay değildir. Topluma ve onun geleceğine ilişkin her türlü tasavvur, iktidar alanına ait olduğu varsayıldığında ve onayı alındığında gerçekleşme ve yaşama şansı bulmakta zorlanmaz. Dolayısı ile toplumun kendine dair umutlarını kendi kapsamı içinde görmekten vazgeçemeyen özelliği ona nar-

sistçe zevk verir. Çok partililik bu zevkin korkulu ve kuşkulu deneyimi olacaktır.

Demokrasi elbette iktidar alanına dahil olmayı mümkün kılacak değildi; ama demokratik talepler bu alanın tahakküm sınırlarını görece daraltmaya kapı aralamanın imkânı olabilirdi. Toplumun gözünde bir "umut" ve yeni bir siyasî deneyim olarak ortaya çıkan çok partili seçim ve Demokrati Parti olayı, aslında bir cihetten de iktidar alanının 1950'lerden itibaren kendini yenilemeye başladığı bir deneyimin kendisi durumundadır. 1950'lerde Demokrat Parti'nin iktidar olması demokratikleşmeye yönelik bir imkân olarak görülse de, iktidar alanı için aynı zamanda bu kendini tazeleminin yeni bir açılımı olmuştur. Demokrat Parti'nin, uygulanmakta olan radikal pozitivist siyaseti ve katı laiklik anlayışını yumuşatması önemli bir çaba olması yanında, iktidar alanının hâkim parametrelerini zayıflatacak herhangi bir girişiminden bahsetmek zordur. Ne var ki, bu tarihten –tek parti sonrasından– itibaren iktidar alanı değişen iç ve dış şartlara uyum sağlamak üzere ve demokratikleşmenin getirdiği kendine yönelik meseleleri, yaklaşık onar yıllık periyodlar içinde yeniden düzenlemelerle çözmeye çalıştığı görülecektir.

Fakat burada hatırlanması gereken husus, sözü edilen bütün dönemlerde iki kutuplu bir dünyanın sunduğu gerilimli ama –jeostratejisinden dolayı– lehine işleyen şartlar sebebiyle kendi güvenliğine ilişkin herhangi bir şüphe taşımamıştır.* Bununla beraber modernleşme süreçleri içinde yol almakta olan bir toplumsallık; artık farklı bir diyalektikle cereyan eden değişim ve dönüşüm; iktidar alanına bu yeni dönemde oldukça yabancı görünmüştür. Bundan böyle ilişkilerin yeni doğasının iktidar alanının görmek istediği klasik ve alışılmış anlamda bir istikrar içermesi asla mümkün olamayacaktır. Bu dönemin yeni bir içe-

(*) Soğuk Savaş döneminin kendine bahşettiği hareket serbestisi içinde, jeostratejisi üzerinden siyaset yapmanın içerideki rahatlığını yaşarken; ne var ki tek kutuplu olduğu varsayılan günümüzün dünyasında, hazırlıklı olmadığı yeni sıkıntılar yaşamaya başlamış durumdadır. Şimdilerde eski alışkanlığının devamı olarak bu defa "Batı'ya İslâm'ı göstererek"/İslâm'ı kontrol altında tuttuğuna sürekli vurgu yaparak bu defa sahip olduğu jeo-kültür üzerinden siyaset yaparak kaybettiği rahatlığı yeniden kazanmaya çalışmaktadır.

rikle değiştirdiği istikrar anlayışını iktidar alanı totaliter ve tahakkümcü zihniyet dünyasından dolayı anlayamamış/anlamak istememiştir. Sürecin ve hâkim zihniyetin tabiî hasılası olarak, yeni toplumsallık ve oradan neşet eden taleplerin iktidar alanı tarafından istikrarsızlık olarak anlaşılması; bunu çözmenin yolu olarak müdahalelerin öngörülmesi; aynı zamanda çok partililik ve demokratik taleplerin hâkim zihniyet tarafından algılanış biçimi hususunda bilgi vericidir. Belirtilmesi gerekir ki müdahalelerin sadece askerî nitelikleriyle anlaşılması eksiklik olacak; bu müdahalenin bilhassa ihmal edilmeye çalışılan "sivil yüzü" ve ekonomik/siyasal imkânları düşünüldüğünde sadece istikrar ve güvenliğe indirgenemeyeceği anlaşılmaktadır. Ama yine de müdahalelerin "devletin kurtarılması" retoriği ile, geçmişle bir "kan bağı" kurmak istediği açıktır.

## VI

İktidar alanının 1990'lardan itibaren toplum içindeki konumu ve meşrûiyeti tartışma gündeminde bulunmaktadır. İçerideki kamusallığın farklılaşmış kesimlerinden gelen talepler kadar, dışarıdaki dünyanın değişen şartlarının da bunda etkili olduğu bilinmektedir. İktidar alanının öngördüğü monolitik tahakkümcü siyaset ve idare etme biçimi, demokratik talepler tarafından yoğun sorgulamadan geçmekte; teknolojik/elektronik araçlar ve bunların öngördüğü değişimler, meşrûiyetini modernleşmede bulan iktidar alanını çatlama ya da dönüşümle yüzyüze bırakmaktadır.

Türkiye modernleşmenin hızlanması ile beraber öncelikle toplumsal ve bireysel düzlemde; fakat bunun yanında modernitenin –kendisi moderniteyi hernekadar yeteri kadar yaşamamış, kurumsallaşmamış ve "tüketememiş" olsa bile– kendi içindeki çözülüşünü de periferide eşzamanlı olarak az ya da çok yaşamaktadır. Bunun yanında iktidar alanının kendisi için oldukça önem taşıyan koruyucu zırh/pozitivizm günümüz dünyasında ciddi kırılmalar ve meşrûiyet kaybına uğra-

mış durumda; ve "hakiki mürşit" olma imtiyazını kaybetmiş halde bulunmaktadır. İmtiyaz kaybının getirdiği çözülüş ve dönüşümler yaşanırken iktidar alanının yeni şartlara ve taleplere göre toplumun kendisi için, siyaseti ve hayatı yeniden düzenlemesine müsaade etmemekte, daha açıklayıcı bir ifade ile edememektedir. Bu da kendisini bir çatlama/kırılma ile karşı karşıya bırakmakta. Bugün mevcut durum; özellikle dış dünyadaki felsefi/siyasî/ekonomik/uluslararası şartlar bağlamında iktidar alanının sürekliliğini korumak; post-modern dünyada kendini yeniden üretmek, post-modernitenin ancak entellektüel/maddi düzeyde buna imkân sağlayıp sağlamayacağı ile ilgili bulunmaktadır.

Postmodern dünya ve siyasetin imkânları yanında –kişisel bir kanaat olarak– Türkiye'nin devraldığı tarihsel miras ve bu mirasa ilişkin deneyim hatırlandığında; değişen şartlar karşısında ve bu şartlara rağmen, yeni bir "koruyucu zırh/ideoloji" ile iktidar alanının kendisini yeniden üretmesi imkân dahilinde bulunmaktadır. Kendisi için bir yeniden yapılanmayı başarmanın iki imkânını elinde bulundurduğu söylenebilir. Bunları kullanıp kullanmayacağı veya hangisini kullanacağı şüphe yok ki kendi tercihi içinde bulunmakta; fakat meselenin esasını bunları nicel ve nitel hususiyetleri ile nasıl kullanacağı teşkil etmektedir.

Eğer mesele iktidar alanının kendisini yeniden üretmesi ise –ki bu sürekliliği muhafaza cihedinden başından beri böyle olmuş; aksi durum zaten onu anlamlı ve bir "alan" olmaktan çıkartacaktır– Makyavelist bir ahlâkın/tutumun doğal hasılası olarak yeni bir denemede bulunmak kaçınılmaz görünmektedir. Öte yandan tercihi içinde bulunan bu iki imkândan hangisini alıp kullanacağı da çok önem taşımamaktadır. Önemli olan bunları kullanmaya karar verdiğinde ikisi için de geçerli kılmaya çalışacağı tek yöntemi/ilkeyi kullanmak durumunda olmasıdır. Çünkü iktidar alanının yazılı olmasa bile "ethos"unda mündemiç bulunan örfi hukuk bunu gerektirmektedir. Aksi halde önceki tecrübelerde tanık olunduğu gibi, bu iki imkân, içeriklerinde taşıdıkları evrenselci özelliklerinden dolayı ik-

tidar alanına hizmet etmeyecek, yani "araçsallaşmayı" reddedeceklerdir.

Çatlama ile yüzyüze gelmiş durumdaki iktidar alanının kendini yeniden üretmek üzere tercihi içinde bulunan iki imkândan biri demokrasi, diğeri de İslâm'dır.* Paylaştıkları ortak hususlar yanında ikisi de kendilerine has anlam dünyalarına; kendilerine has ilkelere sahiptirler. Belirli bir insan "modelini" öngördükleri gibi; taviz vermeleri asla mümkün olmayan evrensel ve evrenselci bir tahayyülle kendilerini anlamlı kılarlar/ve kılmışlardır. Şimdilerde iktidar alanının bu ikisinden talep ettiği önemli bir husus bulunmakta; ikisinden de söz konusu evrenselci ilkelerinden kendisi lehine feragat etmelerini istemektedir. Dolayısı ile günümüzde "bize uygun demokrasi" ifadelerinin sıkça dile getirilmesi kadar; Arapları yeniden düşman ilân ederek "bize uygun/Türk Müslümanlığı" ya da "yerlilik" arayışlarına yaygınlık kazandırılmak istenmesi tesadüf değildir.

Her şeyi kendi monolitik/egemenlik alanına indirgeyerek anlamlandırmaya çalışan; buradan kalkarak yönetme çabası gösteren Türkiye'deki siyasetten talep edilen özgürlükçü, katılımcı ve evrensel bir ufuk taşıyan yeni bir yapılaşma, ancak iktidar alanının çözülüşü ile mümkün görünmektedir. İster ekonomik, ister siyasî düzlemde; ve her anlamıyla onun kurguladığı otoriter ve tahakkümcü bir toplumsallığın/ilişkilerin yerine; ahlâkî değerleri ve kaygıları sonuna kadar öne çıkartan özgürlükçü bir hayatın/toplumsallığın dolayısı ile siyasetin olabilmesi, bunu başarabilmenin yolu iktidar alanının mevcudiyeti ile çatışma içinde bulunmaktadır. Meselenin çözümü, "tümden gelimde" değil; yani iktidar alanından gündelik hayat pratiğinin toplumsal ilişkilerine uzanan bir zihniyette değil; tersine ahlâkî değer ve kaygıların öngördüğü hayat pratiğinin toplumsal ilişkilerinden kalkarak siyaset ve iktidar alanını hem sorgulayan, hem de eşzamanlı olarak

---

(*) İslâm-demokrasi ilişkisi; uyuşup uyuşmadıkları; biribirlerine karşıt mı, yoksa destek mi oldukları ayrı bir mesele olma özelliği taşımaktadır. Burada "İslâm" ve "demokrasi" derken uyuşma veya uyuşmama bağlamında bunlardan birine herhangi bir imada bulunulmamaktadır. Çünkü "iktidar alanı" cihetinden ikisinin birden, bir "sentezlenme" ile kullanılabileceği de sözü edilen tercihlerden biri olabilir.

inşâya çalışan bir zihniyette yatmaktadır. Ancak sözü edilen değer ve kaygılar, toplumu ve siyaseti çürümüşlükten kurtarabilir; ve nüfusunun % 40'ını sefalet çizgisinin altında yaşatan bir toplumda, ancak yoksulların ve çaresizlerin haklarını savunarak sorumluluktan kurtulabilinir.

Bundan dolayı 28 Şubat'ın, Müslümanlar'ı neredeyse kamusal alandan kovmayı hedefleyen travmatik, fakat sonu hayırlı olacak deneyimini gözönüne almak durumundaki Müslüman aydın; iktidar alanına ve siyasete dönük konuşmaktan artık vazgeçmeli; bunun yerine umutsuz halka, Müslümana ve İslâm'a yüzünü çevirmelidir. Eski alışkanlığına devam etmesi din ve siyaseti birbirlerinden ayrıştırmakta ve halkın/Müslümanlar'ın bütün çabalarını iktidar alanına hapsetmekle neticelenmektedir.

*Birikim*, Kasım 1999, sayı 127

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# DEMOKRASİ: NASIL BİR İTİRAZ

# MAYIS 1968: BİR MUHTEVA MESELESİ

*"Mayıs 1968'de hep sözler şeylere tercih ediliyordu, ama sonunda sözler karşısında şeyler baskın çıktı!.."*

Regis Debray

## I

Üretim ilişkilerini değiştirmeyi amaçlayan hareketlerin "sistem karşıtı" olarak tanımlanması halinde, Mayıs 1968'in tarihsel kaydında böyle bir önceliğin olmadığını biliyoruz. Ancak içinde hasıl olup ortaya çıktığı "hayat evreni"ni dönüştürmek üzere kendisi için mahiyet olarak farklı ve yeni bir temel arama çabası, Mayıs 1968'i, klasik anlamını aşmakla birlikte tümüyle "sistem karşıtı" bir hareket olarak vasıflandırmaya yetmektedir. Sözü edilen hareket, hayatın yaklaşık dört yüzyıldan beri alışılagelen sürecine, bu sürece hâkim sistemin işleyiş mantığına âşina gelmeyen, ama kendi içinden çıkan bir muhalefetin ilk ve belki de son temsilcisi olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir denebilir.

Batılı semantik dünyası içinde Mayıs 1968, "yeni sol" olarak adlandırılsa da, söz konusu hareketin düzen karşıtı içeriğini kapitalizmin sınırları ile tanımlamak ve anlamlandırmanın eksik bir girişim olarak kalacağı söylenebilir. "Anarşizan" ve anti-otoriter gibi görünen bir "öğrenci hareketi" olarak, hâkim demokratik sistemle beraber, bu sistem içinde kurumlaşmış her şeye ve bütün sol yorumlara meydan okuması; esasen derinde yatan ve bizzat "hayatın ilişkilerini" topyekûn değiştir-

meyi arzulamış bir içeriğe sahip olmasının neticesidir. Kendine aslî hedef edindiği "hayatı değiştirme" arayışı, aynı zamanda onu, Batı-dışı kültürlerin sol parantezine alınmış yorumlarında bulduğu muhalefet potansiyeli ile buluşturmuş; söz konusu buluşmanın mantığı, ona klasik solla olan farklılığını ortaya koyma imkânını sağlamıştır. Klasik solu aşmayı hedefleyerek onun başından beri savunageldiği kabûllerin aksine, bizzat hayatı dönüştürmenin gerekli olduğu, bunun da dünün reddiyle değil; sadece üretim/mülkiyet ilişkilerine "indirgenemeyecek" kadar önemli ve tarihin yasalarından çok iradi bir tercih içerdiğini kabûl etmesiydi.

Yaşanmış bir geçmişi reddetmeksizin aşmak ve cari hayat tarzının hâkim "mod"larını değiştirmek talepleri ile yüklü Mayıs 1968'i önemli ve farklı kılan bir diğer husus ise; onun birinci dereceden iktidarı ele geçirmeyi hedeflememiş olmasıdır. Aksi halde meşrüiyetini iktidar odaklı olmaktan elde edecek bu mücadele, ya yeni bir devlet aygıtının inşâsı için ya da kendince denetlenmesi istenen bu aygıtın nasıl ele geçirileceği meselesinde düğümlenecekti. Kendisinin de içinden çıktığı yüzyılın bilinen "geleneği" ile örtüştüğü söylenemeyecek bu tercih, daha başlangıçta onu, örgütlü ve kurumsal olma hususiyeti ile sistem karşıtı hareket olma kimliği taşıyan klasik anlayıştan ayırmıştır. Elbette ki, Mayıs 1968 sadece topluma hâkim kurumsal yapıların dönüşümü üzerinde odaklaşmamış; belirsizliklerle dolu olmasına rağmen aynı zamanda bununla, toplumun gelecek tahayyülünü dönüştürmek istemişti. Bu sebepten dolayı kendinden önceki ve kendisiyle beraber ortaya çıkan "Üçüncü Dünya"daki hareketlerin iktidar merkezli değişim talepleri ile; Mayıs 1968'in toplumsal hayatın kültürel evrenini veya zihinsel/düşünsel dünyasını değiştirme isteği birbirlerinden mahiyet olarak daha başlangıçtan itibaren farklılaşmıştır.

Hareket, şüphe yok ki, güçlü bir özgürlükçü damara sahipti ve bu da kuramsal düzlemde savunulagelen sol "geleneğe" uygundu; bununla birlikte, "liberal gelenek" de daha sonraları bundan payına düşeni almakta tereddüt etmeyecektir. Ne var ki, taşıdığı özgürlükçü damar yanında, onu "duygu-

sal" ve "heyecanlı" kılan anti-rasyonalist hususiyeti, sol gelenekle felsefi temelde uzlaşması mümkün olmayan bir mahiyete sahip kılmıştır. Her şeyin o eski belirlenerek gelen haliyle kabûl görmemesi ve bir itirazla karşılaşmakta oluşu; başlangıcından itibaren toplumsal ilişkilerin hâkim rasyonel diyalektiğini hayatın pratiğinde dönüştürmek istemesi; bütün bunlar Mayıs 1968'in rasyonalist diyalektik içinde artık "düşünmek" istemeyişine de delil sayılır. Hattızatında içinde yaşanan toplumsal gerçekliğe ilişkin bilincin kırılma dönemi olarak ortaya çıkan Mayıs 1968 ve onun tahayyül dünyası, düşünme biçimi, insana ve topluma ait meselelerin artık üretim ilişkilerine/araçlarına indirgenemeyeceğinin farkındadır. Belki de bundan dolayı, Mayıs 1968'in Marx'ı, Leninist olmaktan çok Maocu'dur. Ne var ki, Batı'da Mao'nun sosyalist olmaktan çok, modern zamanların Konfiçyus'ü olarak görülmesini de, "Üçüncü Dünya"nın '68'i için tarihsel bir ironi olarak kabûl etmek gerekmektedir.

## II

Yaklaşık 17. yüzyıldan bu yana devrim olarak isimlendirilmiş toplumsal hareketler, modern fikirlerden beslenerek, "geleneksel" kavramı ile tanımlanmış toplumlar ve onların kültür/hayat evreninde oluşarak meydana geldi. Bununla mukayese edildiğinde Mayıs 1968 tek istisna olma hususiyeti ile dikkat çeker. Çünkü o, bütün kökleriyle beraber modern toplum içinde beslenerek oluştuğu halde, aynı kültür/hayat evrenini ve bu evrene ilişkin anlam dünyasını değiştirmek gibi –ne kadar başarılı olduğu önemli değildir– bir hedef taşıdı.

Sistem karşıtı hareketler olarak Birinci ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan 1917 ve 1949 yıllarının iki sosyalist devleti, yine "geleneksel toplum"un dünyasında oluşup meydana gelirken, aynı şekilde kendilerinden önceki toplumsal hareketlerle ortak özelliği paylaştılar. Bu devletler eliyle sosyalizm adına yapılan reel uygulamaların nihayette "sisteme" bir

alternatif olmadığı yaşanarak anlaşıldı. Acaba Mayıs 1968'in sosyalist tasarımı ve gelecek umudu ile bunlar arasında ne kadar örtüşme ve ne kadar farklılık bulunmaktaydı. Daha açık bir yargı ile bunlar arasında söz konusu edilecek herhangi bir karşılaştırma, mahiyeti ilgilendiren bir hususiyet taşıyacağı sebebiyle Mayıs 1968'i öncekilerden daha başlangıçta ayrı tutmak durumunda bırakmaktadır diyebiliriz.

Bununla beraber söz konusu uygulamaların bir alternatif olamamasının belki de önemli sebeplerinden biri de; seçilen "yol" ve ait olduğu "alan"dan çok, sosyalist düşüncenin epistemik temelleri ve "tarihsel kazanımlar" süreci içinde nihayette "modern proje" bağlamında "sistem içi" bir muhalefet olmasıyla ilişkili olduğudur. Zaten Mayıs 1968'de söylenmek istenen de buydu; mevcut hayata hâkim bu "proje"nin kendini meşrûlaştıran kaynak ve kendi geleneksel imkânları ile restore edilemeyeceğini; onun ancak mahiyette dönüştürülmesi halinde insanın "tek boyutlu"luktan kurtulması ve özgür olması mümkün olabilecektir...

Diğer yandan toplumsal hareket ve sistem karşıtlığı meselesinde farklı bir kökenden gelen; bundan dolayı ayrı bir tahlil ve değerlendirme konusu olması gereken "İran İslâm Devrimi"nin, Mayıs 1968 sonrasında vuku bulan bir hareket olarak; köken ve idealleri cihetinden farklı, ama doğup geliştiği dünyanın "geleneksel" olma hususiyeti, sözü edilen toplumsal hareketlerle onu buluşturduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, hareket kaynağı ve kendini meşrûlaştırdığı epistemik hususiyeti ile "sistem dışı" durmasına ve/veya olmasına rağmen, 1979 İran İslâmi Devrimi'nin verdiği "sinyaller" ve giderek kendini tanımlama "biçimi", bu tanımlamayı yaparken kullandığı siyasal/uluslararası/ekonomik/kültürel/stratejik düzeydeki kavramsal araçlarıyla, 20. yüzyılın kendinden önceki devrimleri ile aynı "kaderi" paylaşma ihtimallerini arttırmaktadır.

Söz konusu ettiğimiz kendinden önceki devrimlere benzer şekilde ve Mayıs 1968'in, her şeye rağmen "Batı kültürünün" içeriğine az da olsa kattığı, hayatın dönüştürülmesine dair önemli vurgusunu unutur gibi; dayatılan bir hayat biçimi-

nin dönüştürülmesinden ve dolayısı ile ona alternatif olmaktan çok, epistemik ve "inanç" üstü bir işlev görmek üzere, teknolojinin aktarım ve geliştirimine sonsuz öncelik; devrimi korumak, ya da korumak adına aşırı kurumsallaşma ile beraber askerî/teknolojik birikim; nihayette de geleceğe yönelik bütün umut ve iddiaların içeriğinin boşalarak işlevsiz kalması ve sonuçta önceden denenmiş bir "kader"in parçası olmak... Diğer bir ifade ile ait olduğu köken ile talip olduğu gelecek arasında sıkışıp kalmak; aşma yolunun "hâlâ" bulunamadığı dayanılmaz gerilim içinde, özneden giderek nesneleşmeye uzanan bir süreci yaşamak, ihtimaller arasında bulunmaktadır!..

## III

Mayıs 1968, 20. yüzyılın tarihiyle görülecek hesapları olan kuşakların sahnede yer aldığı zaman kesiti sayılır. Bu zamanla beraber Batı'da, "kuralların ve kurumların dünyası"nda artık açık ve yaygın olarak sorgulanan bir "şey(ler)" vardır. Hareket bu "şey(ler)i" tartışan; yani "gerçeklikte", "hayatta", "devlette" ve "dünyada" bir yanlışlık olduğuna inananların hoşnutsuzluğu olarak ortaya çıktı ve gelişti.

Elde ettiği teknolojik kazanımlar ve endüstriyel bir toplumu yaratmış olma bağlamında 20. yüzyıl "akıl çağı" ise, –ki bunun modern aklın çağı olduğuna dair şüphe bulunmamaktabu yüzyılı aynı zamanda endüstriyel/refah toplumunun inşâ ettiği "tek boyutlu insan"ın kendi aklına karşı yenilgisinin de çağı saymak gerekmektedir. Mayıs 1968'i bundan dolayı yaşadığımız yüzyılı inşâ etmiş olan toplumsal/kültürel dünyanın içinden çıkan; mahiyetinde hem bu yenilgiyi kabûl etmeyerek başkaldıran, hem de bu yenilgiyi yenilgi olmaktan çıkarmayı hedef edinmiş, ama belirgin bir "ufka" sahip olmayan girişim/hareket saymak gerekmektedir.

Yaptığı mücadele biçimiyle içinden çıktığı çağın geleceğine dair "imâlarda" bulunan Mayıs 1968, bundan dolayı bir taraftan oluşmakta olan teknolojik/elektronik bir dünyanın kendi iç di-

namikleri ile daha rahat şekilde evrilmesine bir "geçit"; diğer taraftan da insanın "gerçeklikle" yeni bir diyalog kurmak üzere, kendi insanî deneyimi olarak ilişkilerinde "akıl"dan "duygu"ya geçişinin mümkün dünyasını kurma imkânlarını belirsizce tayin etme girişimi saymak gerekmektedir. Orada ne bulacağını açık seçik şekilde bilmemiş olsa bile "duygu"ya geçiş, yeni tür bir özgürleşme biçiminin de toplumsal deneyimi sayılır. İnsanı, toplumu, hayatı dönüştürmeyi ve söz konusu özgürleşmeyi akılcı bir tepkide aramamış olması ile bu yeni "duygusallık" veya "duygu" eksenli arayış yaptığı etkilerle, sonraları daha sarih bir şekilde ortaya çıkacağı gibi; "insanın" konumunu değiştirmek, buna koşut olarak "tabiatı" da dünden farklı tarzda imtiyazlı bir statüye yerleştirmek istemişti.

Açık ve çok belirgin olmasa da bu umutla yüklü Mayıs 1968 öncelikle Batı'nın bir bakıma bütün ideolojilerini bünyesinde barındıran "Promethean ideoloji"nin sonunun geldiğini ilân edecek bir başlangıç oldu. Doğduğu toplumsal/düşünsel "geleneğe" uygun düşecek tarzda öncelikle yine "insan merkezli" bir hususiyet taşımasına rağmen; merkeze aldığı "insan" kavramı, içerik anlamında Batı'daki hâkim insan anlayışına göre farklıydı. Onun söz konusu ettiği insan kavramında irrasyonel bir "gen" bulunduğu söylenebilir. Klasik anlayışta insanın daha iyi ve mutlu yaşama hakkından bahsetmek, hayatın maddi/teknik/refah şartlarını daha iyi hale getirmek şeklinde anlaşılmaktaydı ve bu anlayışın hasılası olarak da endüstriyel toplumun "tek boyutlu insan"ı ortaya çıkmıştı. Halbuki şimdi Mayıs 1968'de, söz konusu edilmeye başlanan yeni insan anlayışında maddi/teknik/refah şartlarının hâkim kurgusunda yanlışlık bulunduğu, hayatı iyileştirmenin ancak bu kurguya itiraz etmekle sağlanabileceği söylenerek; nihayette refah toplumunun ortaya koyduğu "hasılaya" karşı muhtevaya dönük bir eleştiri söz konusuydu ve bu da hâkim kurgu tarafından "irrasyonel" olarak değerlendirilecekti.

Aydınlanma geleneği olarak akıl, toplumu kurmuş, diğer bir ifade ile toplum akıl merkezli rasyonel bir dönüşümün hasılası sayılmaktaydı. Halbuki Mayıs 1968'de ve Lynne Segal'in ifa-

desi ile "*zihnin mevcut duruma uyarlanmaması gerektiği, çünkü toplumsal gerçeklikte bir yanlışlık olduğu*" söylenmekteydi. Bu "yanlışlığa" inanan Mayıs 1968 kendini dayatan toplumsal gerçekliğin gücü karşısında, yeni bir gerçeklik üzerine kurulabilecek bir hayat biçimi için gerekli olan dönüşümü sağlamak üzere aklın belirlediği "güvenlik alanı"ndan, duygunun "spontane cesareti"ne sığınmakta tereddüt etmemiştir. Böylece güçlü bir muhalefet potansiyeli olarak hayata ve onun pratikteki biçimine karşı kurulmuş bir pusu oldu; toplumsal dönüşümü ve buna bağlı olarak özgürleşmeyi akılcı bir temelde aramadığı için, akılla onaylanmış birçok değer, kurum, ilişki ve onların anlam dünyası bu nedenle ciddi sarsıntılar ve dönüşümler yaşamaktan kurtulamadı.

İnsan ve toplumun zihniyet dünyasını yeniden kurmak ümidiyle akıldan duyguya geçişin "sokaktaki çığlığı" olan Mayıs 1968, dolayısı ile modern aklın üzerine düşmüş bir damla sayılır. Hasıl ettiği dalgalar aklın belirlenmiş rasyonel sınırlarının dışına taşarak önce hayatın kendini üzerinde inşâ ettiği ilkelerin anlamını dönüştürdü; sonra da 20. yüzyıla kadar var olmuş "ideolojilerin sonu"nu ilân ederek 1989'da "Berlin Duvarı"na çarptı. Daha yakın bir zamanda ise "söz"ün yerine "kendini" ikame ederek uzun zamanlardan beri "taşlaşmış" hale gelen Westminister Kilisesi'nde; ilahi bir kaynaktan edindiği bilgi ve ilhamla belki de muhatap aldığı kent/site düşünüldüğünde duygu ve saflığın sembolik düzlemde hem en güzel bir ifadesi, hem de en güzel tarzda kendine çağırdığı İncil bölümlerinden biri olan "Korintoslulara Mektuplar"ı, sosyalist bir başbakanın dilinden söyleterek yeni bir "güc"e dönüştü.

## IV

Batı dünyasının hayata dair ve düşünsel/felsefi geleneğindeki hâkim dikotomilerden biri de "düşünce" ve "duygu" ayrımıdır. Düşüncenin, tanzim etmenin, kural koymanın ya da genel olarak hayata ilişkin faaliyetin "alanı" akla; his, heyecan, kendili-

ğindenlik ve moral değerlerin "alanı" ise duygu/kalbe ait olduğu kabûl edilir. Nitekim Hıristiyan dininin geldiği ilk zamanlarda söz konusu "alanlar" arasındaki gerilimin doğurduğu, belki Hıristiyanlık cihetinden talihsiz fakat verimkâr tartışmalarda da benzer şekilde yine buna rastlanır. Kadim düşünce insanın düzen arayışına esas olan ve insana ilişkin bütün meselelerin kaynağında ve çözümünde sadece aklın bulunduğunu kabûl ettiğinden, yeni gelen din/düşünceye yani Hıristiyanlığa karşı bunu savunmaktaydı. Hıristiyanlık ise buna karşılık mevcut dikotomiyi veri olarak alıp tersten hareket ederek; insanın ve ona ilişkin meselelerin moral/duygu/kalp merkezli olduğunu ve çözüm kaynağının da yine burada aranması gerektiğini savundu ve/veya savunmak durumunda kaldı.

Şüphe yok ki, Mayıs 1968'in yeni bir "iletişimin" imkânını bulmak üzere söz konusu ettiği duygu/kalp boyutunun değerler dünyası, elbette Hıristiyanlığa ait verili "moral alan"ın belirlenmiş ilkeleriyle açıkça farklı hususiyetler taşımaktaydı. Bu sebeple Mayıs 1968'de cereyan eden olayları Hıristiyanlık'ın geliş zamanındakilerle benzeştirmek burada söz konusu değildir. Bununla birlikte Mayıs 1968'in sloganları, mücadeleyi ve "kargaşayı" aşan boyutuna bakıldığında yine de siyasal boyutu yanında moral ve etik boyutu olması ve bunu da ısrarlı şekilde savunması ihmal edilemeyecek kadar önem taşımakta ve dikkat çekmektedir. Onun söz konusu ettiği "dünyanın reddi", aslında hayata hâkim düşünce biçiminin reddiydi ve bunun içinde eylem, etik ve moral ilkeler içinde her şeyi belirlemeliydi.

Söz konusu moral/etik boyut hakikatte içi boşaltılmış bir hayat biçimine karşı belirli bir muhtevaya öncelikle dikkat çekmek ister. Ona göre söz konusu muhteva, düşünsel dünyanın akılcılaştırılmış/rasyonel temelde aşırı şekilde kurumlaştırılması ve bunun hâkim kültürel dünyanın bir hususiyeti haline gelmesinden dolayı, insanı yeni iletişim ve özgürleşme yollarının imkânlarını aramaya mecbur bırakmaktadır. Aşırı nispette akılcı/kurumsallaşmış düşünce ve inancın uzun olmayan süreçler içinde nihayette içinin boşalmak ile neticelenmesi; diğer bir ifade ile anlam ve normatif hususiyetin kaybı, evvela insanın ken-

disiyle kuracağı iletişim imkânlarının yeni baştan tanzimini mecbur hale getirir. Duygu eksenli yoğunlaşma, ihtiyaç duyulan iletişimin imkânını sağlayacak bir kaynak olarak, bundan dolayı öncelik kazanır. Mayıs 1968 için duyguya yaslanmak insanın sadece kendisiyle spontane ilişki kurmasının ve özgürleşmenin imkânı değil; bir taraftan değişime başlangıç olacak "güvenli" bir nokta; diğer taraftan da "endüstriyel toplum" ve "tek boyutlu insan"ı aşma imkânı olacaktır.

Endüstriyel toplum biçiminin ve ona ait iletişim araçlarının sayıca ve yaygınlaşma alanı olarak kazandığı yoğunluğun etkileri zihni altüst ederken, aklın rasyonel dünyasından duygunun "hesaba-kitaba" girmez dünyasına sığınmak, yeni bir alternatif olmak üzere kolaylaşmıştır. Duygunun dünyasında hazır şekilde bulmanın mümkün olduğu sürekliliği, zihnin "tek boyutlu" dünyasında bulmak artık giderek imkânsızlaşmaktaydı. Toplumun içinde, ama kendini toplumdan soyutlamaya çalışan insan için akıldan duygu dünyasına "dönmek", yeni bir psikolojik güvenlik alanının da imkânı olmuştur. Mayıs 1968'de "ayaklanan" öğrencilerin sürekli olarak "psikolojik boyut"a vurgu yapmaları bu sebepten boşuna sayılmamalıdır.

Başlangıçta Mayıs 1968'e önderlik yapan kabûl, aklın duygu ile beraber hareket etmesi gerektiği şeklindedir. Fakat, eğer bu olmuyor ve bir tercih yapmak gerekiyorsa, bu durumda "duygu"yu tercih etmek kaçınılmaz olacaktı; çünkü duygunun akıldan daha iyi bir "yol gösterici" olduğuna inanılmaktaydı. Aslında Mayıs 1968 öncesi yaşanan tecrübelerin hasıl ettiği bir tohum olarak bu, 1960'larda sözü edilmeye başlanan "endüstriyel toplum" insanı ile beraber oluşmaya başlamış bir düşünceydi. Mayıs 1968'e göre mesele yeni bir özgürleşmenin yoluydu, ama bu klasik bir özgürleşme sorunu değildi; belki insan düne nazaran görece özgür bile sayılabilirdi; ne var ki aynı insan hedef ve gayesinin ne olduğu hususunda düne göre daha fazla kendinden emin olamamaktaydı. Akılcı/rasyonel bir toplumun insanını çaresiz bırakan da bu belirsizlikti; çünkü Mayıs 1968'e göre dünya "iki yüzlü" bir dünya haline gelmişti; bu da aklın başarısızlığının ifadesiydi. Akıl, ya "şeytanın hizmetinde"

ya da bilimin bir "aracı" halinde "savaş endüstrisinin hizmetinde" bulunmaktaydı.

Bununla birlikte duyguya geçiş aklın işlevsiz kalacağı, rasyonelliğin ortadan kalkacağı anlamına gelmemektedir. Sadece bireyin yaşam tercihlerinde "canının istediği" gibi davranma denemesinin imkânını ve meşrûiyetini yaratır. Söz konusu deneme topluma hâkim rasyonel kuralları, duygu eksenli yeniden tanzim etmek gibi bir boyut taşıdığı kadar; aklın belirlenmiş "fiziksel sınırlarının" dışına taşmak gibi yeni bir özgürleşme imkânının da ele geçirilmesini sağla(yabili)r. Bundan dolayı akıldan duyguya geçiş veya "paradigmatik kopuş", ilk defa "öteki" –özellikle Batı-dışı toplumlar ve onların insanları/kültürleri– ile karşılaşmayı, kurulu tarihsel biçiminden farklı bir düzleme çekmiştir ve ilk defa eski ilişkinin anlamsızlığı ile, kurulacak yeni ilişkinin mahiyeti üzerinde yeniden düşünmeyi gündeme getirmiş oldu.

## V

İkinci Dünya Savaşı sonrasında 20. yüzyılın insanı tarihin ilerleme eksenli determinist bir süreç izlediğine olan inancını yitirmekle kalmadı; imana dönüştürdüğü bilinen birçok doğrunun da "doğru" olmaktan çıktığına yaşayarak tanıklık etti. Süreç bilgiden/bilimden başlayarak, dünyanın doğru kurulup kurulmadığına; doğru bir hayatın nasıl yaşanır kılınacağına dair bir dizi soruyu da beraberinde getirmiş olmaktaydı.

1960'larla beraber "bilgi/bilim" ve "tarih"e ilişkin anlayışın/kavrayışın yapısında önemli ve çarpıcı değişiklikler meydana gelmişti. Bilimin içinde bulunduğu "mutlaklık" hali bu yıllardan itibaren yara almaya başlamış; kesinlik bildirirken artık "paradigma"ya dönüşmesi söz konusu olmaktaydı. Değişiklikler aslında 1945'lere kadar gelen hâkim bilgi anlayışı için önemli bir çatlamanın kendini yüksek sesle dillendirmesiydi. Yaşanmaya başlanan "ekoloji" ile birlikte "ilerleme" düşüncesinin hayatın pratiğinde anlamdan yoksunlaştığını görmek, ay-

nı zamanda yaşanan hayatın içini de boşaltmaktaydı. Böylece 1960'lar, Aydınlanma merkezli ve yüzyılları bulan geçmişe sahip "ilerleme" fikriyatı için sonun başlangıcı oldu. "Sosyal teori"nin bunun neticesi olarak almış olduğu yara; öte yandan dünya genelinde yaşanmakta olan sosyalist mücadelenin kendi tarihi içindeki inanılmaz yoğunluğuna ve bu düşünceye duyulmakta olan ilgi ve sempatiye rağmen, klasik sol düşüncenin de en azından teorik düzlemde ciddi kırılmalara uğramasını kaçınılmaz kılmaktaydı.

Dolayısı ile sözü edilen yıllardan itibaren birikmiş olan bilgi, düşünce ve ideallerin hayatın içinde tecrübe edilme sürecinin sıcak noktasını teşkil eden Mayıs 1968 başladığında, hâkim zihniyet dünyasına ait birçok mesele kendinden önce yeni baştan tartışılmış; bu tartışma ile beraber birçok mesele hayatın pratiğinde başlangıçtaki anlamını yitirmiş; bir kısmına duyulan inanç, bir kısmına bağlanan umutlar ciddi aşınmalara uğramıştı. *Tarihselciliğin Sefaleti* ya da en azından *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* geçmişin bilgiye/bilime dair kabûllerinin temellerini ciddi sarsıntılara uğratmakta; açmakta oldukları umulmadık gediklerle akademik dünyanın "gerçeklik fabrikasyonu"na sekte vurma ihtimalleri doğurmaktaydı. Böylece akılcılaştırılmış süreçlerden geçirilen 19. yüzyılın kültürel dünyasının tarih tarafından çatlatılmış bilgi anlayışı ile beraber "ilerleme" düşüncesi terk edilmeye zorlanmış; bilimin hakikati bildirmenin tek imkânı olduğuna ilişkin büyüsü bozulmaya başlamış; doğruyu söyleme hakkı artık elinden alınır duruma gelmişti.

Hâkim bilgi/bilim paradigmasının sarsıldığı döneme denk düşen bir zaman "aralığı" olarak Mayıs 1968, dolayısı ile her türlü rasyonel faaliyetin menzili dışına çıkmak gibi potansiyel bir güce sahip olarak ortaya çıktı. Bu sebeple Mayıs 1968'i önemli kılan "sisteme" karşı bir hareket şeklinde niteleyerek, "dışsal saldırı" özelliği taşıyan bir olaya indirgemek asla mümkün değildir. Tersine, 1960'lardan itibaren içten içe mayalanarak ya da tüterek gelen bir dönüşüm talebi olarak görmek gerekmektedir. Mayıs 1968 hâkim akılcılık anlayışının veya iktisadî ilişkilerin ötesinde kurulabilecek anlam dünyasına geçiş

için bir girişim olmak kadar, böyle bir geçişin kendini olanca gücüyle doğrudan dışa vurmasıydı.

## VI

1960'lı yıllar yaşadığımız çağın mevcut anlam yapısını değiştiren II. Dünya Savaşı ve onun ardından başlayıp gelen dönüşümün önemli noktası olma hususiyeti taşımıştır. Söz konusu yıllar Batı'nın savaş sonrası dünyayı paylaşma yorgunluğunu üzerinden attığı, yaraların sarıldığı ya da "endüstriyel toplum" ve "refah devleti" kavramlarının ortaya çıkarak yaşanır hale geldiği zamanlar değildir sadece; bunlarla eşzamanlı olarak teknolojik/elektronik bir dönemin, –özellikle Amerika için– "karşı kültür" hareketinin, Hippiliğin/Çiçek Çocukları'nın ve Vietnam Savaşı ile tanışmanın da yıllarıdır.

Başlayan bu yeni dönem için Vietnam nasıl ki teknolojik/elektronik bir savaşın ilk tecrübesi olduysa; kurallar ve kurumların belirlediği bir toplumsallık ve hayat biçimine karşı girişilmiş "içe dönük protesto"nun ilk tecrübesini de Hippilik temsil etti. Hayatın pratiğinde otoriteden arınmanın imkânını arama girişiminin ilk ve güçlü bir deneyimi olarak Hippiliğin ortaya çıkması, Batı toplumu için oldukça yeni bir şeydi. Sözü edilen protestoyu bir "usûl" olarak içeriğine katarak kendini ifade etmeye çalışan bu yeni tutum; aynı zamanda yeni tür ve/veya protest müzik olarak aynı teknolojik/elektronik imkânları kullanarak kendini anlatmaya çalışmaktaydı. Hippilik şimdi duygunun yeni ifade biçimi/araçları içinde öncelikle "haşhaş" ile tanışma, "gönlünce yaşamak" ya da "seks devriminin" başlangıcı değildi; bütün bunlarla birlikte hayatı değiştirmek isteyen bir tavır ve Uzakdoğu'nun mistik felsefeleri ile tanışma girişimi olma özelliği taşımaktaydı. Bu durum zaten savaş sonrası Batı'da yaygınlık kazanan egzistansiyalist felsefe ile kendine bir kalkış noktasını önceden bulmuş durumdaydı.

Yeni mistik tutumu benimseyen insanların, "kuralcı/kurumlaşmış tüketim toplumu" ve egemen hayat biçiminin "kokuş-

muşluğu" içinde kendi özel dünyalarına çekilerek protesto içerikli kişisel doyum arayışları; "iki-yüzlü" bir hayata karşı cinsel özgürlüğün savunulması ve seks devrimiyle elde edilen yeni tecrübelerle beraber Batılı, özellikle Amerikalı gençler için savaşın anlamı değişmişti; onlara göre artık insan vücudunun çıplaklığı "gerçeğin" kendisini, hâkim sistem ve onun iktidarı tarafından yürütülen Vietnam Savaşı ise "yalanı" temsil etmekteydi. Bundan dolayı gençler tüketim toplumu ve tüketmeyi hazza dönüştüren kültürünün karşı koyulmaz çekiciliğine, onun kuralcı/kurumlaştırılmış dünyasına karşı direnmek üzere; denebilir ki aynı itirazı hayat biçimi düzleminde Hippi olarak, müzik düzleminde Rock/Beatles olarak dile getirmiş olacaklardı. Diğer bir ifade ile hayatın hâkim tarzına Hippiler doğal olanın/"hayatın dilini", Rock/Beatles "müziğin dilini"; sürecin sıcak hale dönüştüğü nokta olan Mayıs 1968 ise "sözün dilini" kullanarak itiraz etmiş, karşı koymaya çalışmışlardır. Başka türlü yaşamanın imkânını arama çabası, temellerini de sevgi üzerine kurmak istemekteydi; bu istek "varoluşçu" bir arayış olarak kendini aynı zamanda "devrimcilikle" özdeşleştirecekti. Herbert Marcuse'ye göre sanayi toplumu tarafından "tek boyutlu" hale getirilen insanın kurtuluşu "maddi olmayan ihtiyaçlar tarafından şekillendirilecek bir devrimle" ancak mümkün olabilecektir.

Sözü edilen protest ve direnme girişimlerini, akılcılaştırılmış ve evrenselleştirilmiş bir "hakikat" anlayışından "neşet ettirilen" gerçekliğin ve buna göre tanzim edilmiş kültürel dünyaya karşı hayatın içinden sessiz bir itirazın, zihni tecrübe ve oluşum sürecini hazırlayan önemli unsurun Amerika'da ortaya çıkan "karşı kültür" hareketi olduğu söylenebilir. Savaş sonrasında hayatı değiştiren, onu yaşanır olmaktan çıkartan "endüstri toplumu"nun belirginlik kazanması, hayatın bütünlüğünün kapitalizmle beraber bir işlemek/üretim sürecine dönüştürülmesini getirmişti. Toplumsallığın "ekonomik ilişkilere", hayatın ise "iş"e indirgendiği bir "varoluş" biçimine itiraz etme ihtiyacı, kaçınılmaz olarak mevcut kültür/hayat evreninin tamamı üzerinde düşünmeyi ve onu dönüştürmeyi gerektirmektey-

di. Bundan dolayı "karşı kültür" hareketi maddi yönü öne çıkartan pazara ait bireyin ve onun dünyasına ait kültürün eleştirisi olarak ortaya çıktı.

Kendinden sonraki dönemin düşünce hayatını önemli boyutlarda etkileyen "karşı kültür" hareketi; savaş sonrasına, 1950'lere uzanan ve Batı/Amerikan kültürünü sorgulayan bir hususiyet taşımaktaydı. "Materyalist" Batı kültürüne karşı ruhi/manevi yaşantıyı öne çıkarmaya çalışan bu hareket; zihni özgürleştirmenin ilk deneyimi olarak özellikle Amerika'da 1960'lardan itibaren sinemadan müziğe uzanan sanat dallarını etkilemiştir. Ayrıca bu yıllarda başlayan Vietnam Savaşı da mevcut kültürün ve onun şekillendirdiği hayatın sorgulanmasını kolaylaştırmış; çıkış yolunun manevi/ruhsal bir tecrübe ile bulunabileceğine yönelik ciddi umutların tohumlarını ekmişti.

Ne var ki, 1960'ların ikinci yarısından itibaren genel yaygınlık kazanan "karşı kültür" hareketinin çok geçmeden "market" tarafından kâra dönüştürülmesine şahit olundu. Sistemin meşrûiyetini sağlayan hâkim kültürün kâr amaçlı mantığı ve bunun hasılası olarak her şeyi satışa sunması, aynı zamanda hem kendi temellerini gençlik kesiminin zihninde ciddi şekilde aşınmaya uğrattı, hem de çok geçmeden gençlik kitlesini ailelerine ve siyasal iktidara karşı yabancılaştırdığı görüldü. Sisteme yönelik eleştiri kültürünün yine sistem tarafından "piyasaya" sunulması; yeni bir dönemin, iletişim araçlarının hâkimiyet döneminin de artık başlangıcı sayılırdı.

Toplumsal gerçekliğin kâra dayalı içsel mantığı, hâkim kültür ve bilginin rasyonel hususiyetini güçlendirmesiyle önemli bir noktayı teşkil eder. Toplumsal ilişkiler, siyasal aygıt/sistem, "market"le cari diyaloğun rasyonel hususiyeti; gençliğin Mayıs 1968'de bilginin/düşüncenin özgür bir "market"i olarak üniversiteye karşı, sürmekte olan mevcut "diyaloğun" mahiyetini değiştirmek üzere, harekete geçmesini kolaylaştırmıştır. Bu sebeple denebilir ki, Mayıs 1968'le gelişen "sol" hareketler –öncelikle Amerika'da– kendi doğal faaliyetlerini aklı temel alarak yerine getiren toplumsal kurumlara yönelik olmuştur. Zira öğrenci kesiminde toplum kurumlarına "terapi"nin bir çözüm olamaya-

cağı; tüm kurumların yapısal düzeyde dönüştürülmesi gerektiği fikri giderek yaygınlaşan bir kabûl halini almaktaydı. Üniversite bu kurumların en başında gelmekteydi; çünkü öğrenciler tarafından dile getirilen kültürel değişim talebinin akla "muhalif" olmak gibi hususiyet taşıması, üniversitenin ise aklı "temsil" etmesi önemli bir başlangıç noktasını teşkil etmiştir.

Mayıs 1968 hareketinin bundan dolayı üniversiteyi dönüştürmeye ve demokratikleştirmeye yönelik taleplerle ortaya çıkması sadece gençlik kesiminin üniversitede kümelenmiş olması değildi; bunda aklın ürettiği rasyonel kültürün bizzat kendisini dönüştürmeye yönelik bir gayeyi içeriklendirmiş olması önemli nokta sayılır. Bu sebeple dönüşüm ihtiyacının öğrenciler tarafından ve üniversite eksenli ortaya çıkmış olmasını, sözü edilen "mekân" ve onaya ait "kesimle" sınırlandırmaya kalkmak, dile getirilen taleplerin mahiyet ve boyutunu yeteri kadar anlamamak manasına geleceği söylenebilir. Mayıs 1968'in öğrenci hareketi olmanın ötesine uzanan bir boyut taşıması; öğrencilerin daha derinlerde yatan bir talebi/ihtiyacı dile getiren "gönüllüler" olarak ortaya çıkmalarındandır.

İktidar ve kültür arasındaki ayrılmaz ilişkinin önemi, yeteri kadar tecrübe edilmeden anlaşılmasının zor olabileceğini söyleyebiliriz. Bunun yanında otoriter/totaliter bir hayat biçimine karşı çıkmayı gaye edinmiş herhangi bir tavır, kaçınılmaz olarak "kültür" ile yüz yüze gelmek durumunda kalacaktır. Marksizmin yüzyılı aşan mirasından türetilmiş bir muhalefet olarak Mayıs 1968'in sınıf eleştirisi içermesine rağmen, özünde ekonomik/siyasal olmaktan önce kültüre/hayata ilişkin bir itiraz olması, onu siyasetten kültüre geçmenin aynı zamanda tecrübesi olarak anlamayı gündeme getirmekte; bu durumda ise artık kültür ve kimlik üzerinde tartışmak siyaseti öncelemeye başlamış olacaktır. Bu bağlamda Mayıs 1968, "hayat ve iktidar" ilişkisini tecrübe etmiş bir toplumun kendine has hususiyetine dikkat çekerken, aynı zamanda bu durum kendini Batı-dışı 68'lerden mahiyete karşılık gelecek şekilde bir ayrımla, karşı karşıya bırakır. Sözü edilen "kültüre" hâkim durumdaki aklın/mantığın aşılması ve "öteki" ile kurulacak ilişkinin imkân-

larını oluşturmak üzere, Çin'de vuku bulan "Kültür Devrimi" umut olarak önemli bir yere sahiptir. Ne var ki, tanışma sonrasında Kültür Devrimi'nin büyüleyici boyutu çok geçmeden onları Batılı bir Vietkonga dönüştürmüş olur. Paris sokaklarında, "biz dünyayı reddediyoruz, ama hain değiliz; biz düşüncenin Vietkonglarıyız" diye haykırmaları, duygusal bir boyutta uluslararası solun birleşik hale gelmesine de katkıda bulunmuştur.

Bununla beraber Çin Devrimi'nin püriten; ama bu püritenizmi sahip olduğu Taocu dünya görüşüne rağmen bütün toplumsal alana yaymak isteyen totaliter umudu, kullanmaya çabaladığı "rasyonel mantık"ın hasılası olarak oldukça yeni sayılırdı. Fakat sözü edilen püritenizmin homojenleştirme istek ve çabasının görmek istenmeyişi; Mayıs 1968'in bizzat kendisinin de birincil hedef olarak hâkim kültür dünyasının değişimini amaçlamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Mesele sadece devrimci bir ahlâk ve sanat inşâ etmek değildi; bu cari olanın kendi karşıtlığı içinde yeniden üretilmesi anlamına gelecekti; mesele bunların da içinde olduğu kültür/hayat evreninin değiştirilmesi olarak anlaşılmalıydı. Bu işe girişmenin "irrasyonelliği" ise Çin Kültür Devrimi'ni karşı koyulmaz şekilde cazip kılmaktaydı. Öte yandan Maoculuk toplumsal hayatın nihayette total bir tarzda yeni bir yapıya dönüştürülmesi umudu taşımış olsa bile, başlangıçta Mayıs 1968 tarafından toplumsal ilişkilerin diyalektiğini hayatın içinde dönüştürmek imkânı olarak görüldüğü söylenebilir. Doğu felsefelerinin kendine has metafiziği ve aşkınlığının sunduğu yeni kavrayış biçimleriyle bu diyalektiğin pratik yansımalarının olacağı umut edilmişti.

## VII

Mayıs 1968, teknik/elektronik devrimle şekillenen endüstriyel hayatın öngördüğü toplumsal ilişkileri çözmek ve değiştirmek; "meta anlatıların" hiyerarşik yapısı dışında yeni ilişki biçimleri, yeni tür bireysel özgürlük alanı/mekânları bulmak ümidiyle yola çıkmıştı. Endüstriyel bir toplumda yaşamanın neye karşı-

lık geldiği deneyiminden kalkarak; bürokrasinin, teknolojinin, ekonominin hegemonyası altındaki insanın sürekli denetlenen "tek boyutlu" halini aşmak üzere, günlük hayata hâkim ideolojinin tarihsel bağlamını dönüştürmek istemişti. Buna karşılık kendinden ilham alınarak ortaya çıkan Batı-dışındaki 68'ler ise; –muhtevayı ihmal ederek– onun çözmek ve dönüştürmek istediklerini, kendi toplumlarında inşâ etmenin mücadelesi olmak özelliği taşımıştır.

Kendi toplum düzeyimizde yaşamakta olduğumuz, hareket halindeki her şeyi doğumdan ölüme kadar kayıt altına almayı mümkün kılan teknolojik/elektronik devrimin ve bu devrime ait araçların sunduğu imkânlarla bireysel ve toplumsal özgürlüklerin aynı zamanda nasıl tehdit altına girmekte olduğunu daha yeni yeni anlamaya başladığımız söylenebilir. Her şeyden önce toplumsal ve özel hayatın/mahremiyetin sınırlarının ilk defa tartışma konusu olmaya başlaması sebebiyle, bu sınırların nereye kadar taşınabileceğinin; söz konusu sınırların nerede başlayıp nerede biteceğine ancak toplumun karar verebileceğinin; bunun neticesi olarak "demokratik toplum taleplerinin" yoğunlaşarak dile getirilmesinin daha yeni yeni söz konusu edilmesini; Mayıs 1968 ile, Batı-dışı/bizim gibi toplumların 68'i arasındaki mahiyet farkının anlaşılmasını kolaylaştıran süreçler olarak görmek gerekmektedir.

Batı-dışı toplumlarda cerayan eden "öğrenci hareketlerinin" Mayıs 1968'i mahiyete ilişkin yönü ile yeteri kadar anlay abilmeleri/"yaşayabilmeleri" ancak kendilerinin de –şimdilerde bizim yaşamakta olduğumuz gibi– söz konusu deneyim ve katılımlar sonrasında mümkün olduğu söylenebilir. Kendisine ait köken itibariyle endüstriyel topluma yönelik bir hareket olarak Mayıs 1968'in hususiyetlerini, kendi muhtevasına doğal olarak katamayan Batı-dışı "hemcinsleri" daha başlangıçtan itibaren "form"un dışında onunla benzerlik şansı bulamamış ve bu toplumlarca gerçek bir "tercümesi" yapılamamıştır. Formlar, kitlesel gösteriler, kılık kıyafet hep form'a yönelik benzerlikler olarak kalmıştır!..

Pozitivist/rasyonalist değerlerin hiyerarşik ve otoriter yapısı-

na itiraz ederek; bir hayat biçimini dönüştürmek isteği ve hâkim toplumsal gerçekliğe ilişkin bilincin kırılma dönemi olarak ortaya çıkan Mayıs 1968, Batı-dışı toplumlarda tarihsel bir ironi olarak aynı toplumsal gerçekliği inşâ etmek üzere çaba sarfetti. Örgütlenmenin rasyonel biçimi, parti ve bürokrasi ile tanışmaya başladı; işçi sınıfı, sınıf analizi, strateji gibi yeni kavram ve kurumlarla beraber klasik solu mevcut gerçekliği anlamanın, açıklamanın ve bu gerçekliği yeniden inşâ etmenin rasyonel/biricik imkânı olarak Leninist pratiği önemli buldu. Batı'daki Mayıs 1968, teknolojiye, otoriteye, bürokrasiye, hiyerarşiye karşı çıkarken bilginin ve hayatın dönüştürülmesine ilk hedef olarak vurgu yaptı. Batı-dışında ise tersine, bilimin açıklama iddiasının hegemonik içeriği ile, nüfus planlaması, kalkınma, ilerleme, endüstrileşmenin imkânları ve kurumlarının hayata geçirilmesi talep edildi; partinin rasyonel siyasetlerini "Proletarya"ya yansıtmanın imkânlarını tartışma ile meşgûl oldu. Bu nedenle kendi toplumlarının endüstrileşmesi ümidi ile yüklü Batı-dışı 68'in, endüstriyel değerlerin yoğun şekilde bombardıman altında tutulmasını, "Mayıs 1968"in romantik havasından kurtularak tahlil etmesi mümkün olamadı. Bundan dolayı Mayıs 1968'in Marx'ı, Batı'da "Maocu" olurken, Batı-dışındaki 68'de "Leninci"ydi.

Batı'nın endüstrileşmiş toplumsallığını "sosyalistleştirilmiş" hali ile tahayyül etmek, sözü edilen romantikliği besleyen önemli bir "zihniyet" biçimi olarak görmek mümkündür. Ne var ki, bu kabûl Mayıs 1968'in hayatın diyalektiğini dönüştürmeyi neden istemiş olduğunu anlamamıza bir yandan engel olmakta; öte yandan da bedeli oldukça pahalı ödenmiş bir hareketin* yaşadığımız ülkede başından itibaren neden sadece "iktidar alanı"na indirgenmiş olmasını anlamamızı da kolaylaştırmaktadır. Batı'daki düşünüldüğünde, bizdeki 68'in içeriğinin sadece "fakirlik" ile dolu olmasının, diğer bir ifade ile rasyonel/pozitivist bir düzen ve değerler inşâ etmek üzere kullanılma is-

---

(*) Mayıs 1968 boyunca Fransa'da sadece bir kişinin öldüğü hatırlanırsa; Türkiye 68'inde ödenenin gerçekte oldukça pahalı bir bedel olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

teği, onu Kemalizm ile ortak payda da biraraya getirmiş oldu. Ne de olsa Kemalizm'de iktidarı ele geçirmenin önemli unsurları mevcuttu ve toplumu değiştirme yöntemi olarak da yeteri kadar rasyonalist/pozitivistti.

Öte yandan aynı durumu bugün "İslâmcı" düşünce için de geçerli saymak mümkündür. Türkiye 68'inin, yeni bir yaşam, özgürlük ve hayat biçimine dair içinde fazla zenginlikler taşımayan hattâ barındırmayan duruşu ne kadar çaresiz olduysa; aynı rasyonel/pozitivist değerler ve kurgu/proje için çaba sarfetmek isteyen Müslümanlar'ın da aynı sürecin/çizginin ileri bir momentini hem temsil, hem de inşâya çalışmaları o nispette anlamsız durmaktadır. İslâm'ı, terk edilmek istenen bir tecrübenin kurumlarına ve kalıplarına dökerek bir hayat tarzı kurma arzusu, Mayıs 1968'in Üçüncü Dünyacı bir zihniyetle tekrarlanmakta olduğuna ilişkin imâlar taşıdığına delil sayılabilir.

## VIII

Dünyanın düşünce ve kültür düzeyinde küreselleştiğinin ilk somut habercisi Mayıs 1968 oldu. Ulus-devlet sınırları içinde hâkim iktidarlarca vurgulanarak gelen farklılıkların, artık "nicel" ve form'a yönelik kaldığı; kazanılan ortak "nitelikler" içinde yeni bir evrilmenin yaşanmaya başlandığını gösterdi. Buna karşılık II. Dünya Savaşı'na kadar uzanan kendinden önceki kısa tarihi ve 1960'lardaki değişimi göz önüne alırsak, Mayıs 1968 ne üretim ilişkilerinin mahiyetini, ne dünya sisteminin politik kurallarını ne de modern devletin yapısını değiştirdi. Ama başından beri Mayıs 1968'in böyle bir amaç taşımadığını da biliyoruz.

Sosyal hayata hükmeden tek dinamiğin "ekonomik ilişkiler" olduğunu varsayan zihniyetin kendini de içine alarak onu aşmak isteyen muhtevasıyla toplumu dönüştürmeyi sadece ekonomik ilişkilerin yeni baştan tanzimi olarak değil; bunu hayat evreninin hâkim kültürel dokusu başta olmak üzere bizzat yaşamın kendisini yeni kültür kodları ve araçla-

rı ile yapmak istemesi söz konusuydu. Halbuki ona göre klasik sol bunu, sınıf mücadelesi kalıpları içine çekerek açıklamaya, anlamlandırmaya ve geleceğe dönük öngörülerde bulunmaya çalışmıştı.

Yabancılaşma söz konusu olduğu kadar, "tek boyutlu" duruma düşmüş olmayı veya ortaya çıkmaya başlayan yeni "unsurlar" olarak çevre ve feminizm sorunlarını; basitçe üretim ilişkilerine dolayısı ile kapitalizme "indirgeyerek", hattâ kapitalizmin dönüştürülmesi neticesinde ortadan kaldırılabileceğini söylemek, Mayıs 1968 için artık açıklayıcı bir "yol" sayılamazdı. Rudi Dutschke'nin ifadesiyle şimdi; "sosyalizmin eski kavramlarını eleştirel bir bakışla askıya alma", "sistemin bireyler üzerindeki denetiminin sorgulanması", "bürokrasinin prangalarından toplumun kurtarılması" ve bunları gerçekleştirebilmek için "devrimci bilim"in ortaya çıkması gerekmekteydi. Hayatın kurumsal yapısı, hâkim kültürü ve dili başta olarak bünyenin bütününü muhtevada dönüştürmek üzere; Mayıs 1968'in tek tek bireylerin egzistansiyal(ist) temelde topyekûn bilincini değiştirmek arzusunu, Marksizmin temellerindeki "rasyonalist kusur"a bir itiraz olarak görmek mümkündür. Mayıs 1968'in "kapitalist toplumu" "form"dan önce, diğer bir ifade ile solun yüzyıllık mirasının içinden çıkarak sınıfsal ilişkilerin, üretim biçiminin de ötesinde ilk defa içeriği ile gündeme getirmiş olması, önemli hususiyetlerinden birini teşkil etmekteydi.

Ne var ki, Mayıs 1968'in dile getirdiği evrilme süreci, insanın kaderini kendi elinde taşıdığı veya tarihin önceden bilinebilir olduğuna dair inancın, çelişkili şekilde toplumsal bir kader ve/veya imkân olmaktan çıktığını somut hale dönüştürürken, günümüz insanı için aynı zamanda varoluşsal bir anlam arayışı ağırlık kazanmaya başlamıştır. Sözü edilen yeni arayış bir taraftan ilk dönemin Hıristiyanlık anlayışı ile aynı mekânda temasa geçmenin imkânını hazırladı, diğer taraftan da Hıristiyanlık'ın reformasyon sonrasında yorumlanmış tecrübesini anlam kaybına uğratmış oldu. Böylece Uzakdoğu'nun "mistik" havası artık Batı üniversitelerinde dikkate alınır duruma geldiğinden;

bu felsefelerin kendine has metafiziğinin sunduğu yeni "kavrayış biçimleri" söz konusu olmaya başlamıştır.

Öte yandan Mayıs 1968'in "gerçekçi olun, imkânsızı isteyin" sloganı, hem rasyonel tahayyülü topyekûn eleştiri konusu etmesinin bir ifadesi, hem de kendisine zenginlik katan yeni bir boyut saymak gerekir. Muhtevada taşıdığı bu boyutluluk ya da akıldan duyguya geçişin bütün kültürel uzama dağılmış hali; Mayıs 1968 sonrasında kendilerini daha somut olarak ifade etmeye çalışan "feminizm" ve "ekoloji" arasında kalmakla yetinmek istemeyen bir dönüşüm sayılır. Şu var ki, feminizm ve ekolojinin tartışma gündemine girmesi aynı zamanda Aydınlanma'nın rasyonel geleneğinde çatlama yaratmıştır. Kadını "özel alan"a ait kılarak "kamusal alan"ın "akla" ve erkeğe göre tanzimiyle; bunları birbirlerinden yalıtmaya çalışarak kurumlaştıran toplumsallık anlayışı şimdi, yeni veya "dişil" bir itirazla karşı karşıya gelmekteydi. Haddizatında "ekoloji"nin tartışma gündemine gelmesi, Aydınlanma'nın tabiata karşı varsaydığı "antagonist çelişkiyi" geçersiz kılmakta; bununla beraber tabiata karşı açmış olduğu "egemenlik savaşı"nı da anlamsızlaştırarak, hâkim paradigmayı ciddi şekilde çatlatmaktaydı/veya önceden oluşmuş çatlamayı kristalleştirmiş oldu.

Bununla beraber solun içeriğinde taşıdığı ve Aydınlanma ile gelen özgürlükçü damar Mayıs 1968 ile beraber şüphe yok ki, kendine ait hususiyetiyle dünyanın diğer bütün kültürlerinin muhtevasına kendini az ya da çok katmış oldu. Bu özgürlükle beraber, "diğerleri" için mahiyetinde yeni unsurlar taşıyan Mayıs 1968'in Batı-dışında bu kadar çabuk ve yaygın bir alanda yankı ve katılım bulmasını, onun akıldan duyguya geçişin temsilcisi olmasında aramak gerekmektedir. Bundan dolayı bütün olaylar boyunca her düzlemde özgürlüğe çağıran "sivil" ve duyguya dayalı bir "dil" kullandığını, en azından bu dönem öncesi ve sonrasındaki şarkılarda görmek mümkündür. Sonraki zamanlarda Batı-dışı toplumlarda da gecikmeli olarak görüldüğü gibi; akıldan duyguya geçiş yeni özgürlük boyutuyla hâkim değerlere folklorik bir içerik katarak rasyonel/pozitivist

modern otorite ilişkisini sabote etti; folklorik hususiyetin ulus-devlete ait bütün "kutsallıkları"* kapsadığı ve bu sebeple Mayıs 1968'in birçok hususta olduğu gibi ulus-devletle olan hesabını daha kapatmadığı açığa çıkmış oldu.

20. yüzyılın başlarında devletin insan mutluluğu karşısındaki tutumunun varsayıldığı gibi hiç de olumlu olmadığı gerçeği daha belirgin bir hal almıştı; 1945 sonrasıyla beraber bu olgu ciddi hayal kırıklıkları ile güçlendi. Mayıs 1968'in eleştiri konusu ettiği otoriter/bürokratik iktidar biçiminin ifadesi olan modern devletin iki yüzü bulunduğunu biliyoruz. Bunlardan birisi, toplumu –idari, kültürel, siyasal, ekonomik, sanatsal– her yönüyle homojenize eden baskıcı yüzüdür; diğeri de meşrûiyetini toplumda bulan ve her defasında dikkate aldığını hatırlatma ihtiyacını duyduğu demokratik yüzüdür. Mayıs 1968 ile devlet ulusal sınırlar içinde cereyan eden olaylarla beraber kendi klasik otoritesinin ilk defa zaafa düştüğüne şahit oldu. Bundan dolayı Mayıs 1968 devlete, topluma yönelik egemenlik araçlarının ve alanının yeniden tanzim edilip geliştirilmesini istemeden de olsa "hatırlatmış" ve devlet ikinci yüzünü öne çıkartarak, birinciyi yeni şartlara –teknolojik/elektronik imkânlara– uygun düşecek tarzda daha fazla güçlendirmenin bahane ve imkânını bulmuş oldu.

Öte yandan, Mayıs 1968 her şeyden önce modern toplum ve devletin karmaşık entellektüel yapısı ile karşı karşıya gelme tecrübesi olduğu kadar, toplumu değiştirmenin "tek boyutlu" bir mesele olmadığının da aynı zamanda anlaşılmasıydı. Buna karşılık örgütlenme düzeyinde ve araçlarda yetersiz kaldığını anlayan devletin, doğmakta olan yeni elektronik şartlara kendisini ne kadar çabuk uydurabileceğini görmek de mümkün olabilmiştir. Mayıs 1968 ile devlet, kendisini güçlendirir ve giderek daha sofistike hale getirirken; kendi kurumları ile beraber kültürel kurumları, onlar içindeki öğrencileri, gençleri,** nihayet

(*) Sözü edilen kutsallıkların tüketimini; 1981'deki "yüzyıl" kutlamaları ile başlayan stadyumlardaki sloganlarda devam eden, arabalardaki "çıkartma"larla aksesuar haline dönüşen sembollerde yaşayarak gördük.

(**) Gençlerin "potansiyel suçlu" kategorisi içinde algılanmasının ülkemizde giderek bir "geleneğe" dönüştüğü artık bilinmektedir.

de kendi dışında kalan her şeyi "yeniden değerlendirme"ye tâbi tutarak, toplum üzerindeki denetimini giderek yoğunlaştırmasına şahit olundu. Ancak devletin yeniden yapılanmasına koşut olarak bu kurumun ve onun mekanizmalarının daha iyi "çalışmasına" rağmen; Mayıs 1968'in, içinde devletin de bulunduğu "kültürel uzamı" dönüştürme kıvılcımını yakmış olması onun bu çabasını büyük nispette zaafa uğratmış ve kendine ait mevcut "hudutlar"da bir "erime" eşzamanlı olarak yaşanmaya başlanmıştır. Yaşanan sürecin elbette ki devletin vatandaşları üzerinde yansımaları da kaçınılmaz olmuştur.

Mayıs 1968 şüphe yok ki –öyle bir hedefin önceliğinde olmadığını unutmadan– devleti değiştirme gücüne ulaşamamıştır; fakat buna "gerek" kalmadan, topluma/bireye egemen yaşamı değiştirmenin alışılmışın dışında farklı bir "bakma" biçimi ile mümkün olabileceğine ilişkin bir deneyimin de başlangıcı saymak gerekmektedir. Bu hangi türden olursa olsun, topluma hâkim –kapitalist veya sosyalist– üretim ve bu üretimin öngördüğü ilişkilere ve parçalanmış bir özne durumuna düşmüş olmasına rağmen, "birey"in kendini yeniden gündeme getirmesi anlamına gelmekteydi.

## IX

Günümüz insanlarının en azından bir kısmı giderek dinî emir/hükümlerden çok, artık kalplerinde kendilerine sıcak gelen ve bunu hayatlarında yaşamak isteyen bir "inanç" peşinde koşmayı daha cazip bulmaktadırlar.* Ne var ki, bu "inanç" aynı insanlara yaşadıkları toplumsal evrende, –sözgelimi hayata dair; yanlış ve doğruya ilişkin– açık seçik "ayrımlarda" bulunma imkânını sunamamakta; ama buna karşılık mevcut gerçeklik ile sessiz bir çatışmayı sürekli olarak kendisi ile beraber hasıl etmektedir. Mahiyeti belirginleşmemiş söz konusu çatışma aynı zamanda birey için mevcut siyasal/sosyal düzenden kopma-

(*) Bunun daha "görünür" bir şekilde Prenses Diana'nın cenaze merasiminde yaşandığına şahit olduk.

nın "içe dönük" ortamını ve meşrüiyetini oluşturmaktadır. Bir süreden beri tecrübe edilmekte olan bu "duygu"nun yeni kişisel kavrayışlar sağlamasını önemli bir imkân sayarak; Mayıs 1968'in dönüştürdüğü "kültürel uzam"da bunu insanların kendilerini içine kapattıkları rasyonel aklın "maddi çerçevesi"ni aşmaları olarak görmek mümkündür.

Esasen uzun bir tarihsel tecrübe ve mücadele ile beraber, rasyonel aklın maddi temelinin, diğer bir ifade ile "şeyler"in anlam dünyasının Batı'da kendini müşahhas hale getirdiği bilinmektedir. Mayıs 1968 ile "duygu"ya geçiş, söz konusu bu temel üzerinden kalkarak kendini gerçekleştirmeye çalışmıştı; ancak kendine ait/kendisi için nasıl bir "maddi" temel inşâ edeceği ve/veya edebileceği ise bugün belirsizliğini korumaktadır denebilir. Fakat sözü edilen belirsizlikten dolayı Regis Debray gibi Mayıs 1968 sonunda, "sözler karşısında şeylerin baskın çıktığını" söylemek de oldukça zor görünmektedir!..

## X

...Söz kendi yerini "şeyler"e terk ederken her zaman yaptığı gibi onları oyuna getirir; şeylerin konumlandıkları yerlerini aynı zamanda değiştirmiş olur. "Şeyler"in ait olduğu anlam dünyası "söz"de saklı olduğundan, şeyler değişen yer(lerin)in sözün içeriğindeki anlam dünyasına bağımlı olduğunu ise "nedense" hep unutur!..*

Mayıs 1968 sözün dilini kullandı ve söz...

*Birikim*, Mayıs 1999, sayı 121

(*) "Söz" ile "şey" arasındaki ilişkiyi burada, klasik materyalizm ve idealizm "dikotomisi" içinde algılamamak gerektiğini hatırlatmak istiyorum.

# SİVİL TOPLUM YA DA "UYGARLIĞIN" İMKANI



1980'lerin ikinci yarısından itibaren giderek yaygınlaşan bir terime, "sivil toplum"un ortaya çıkışına şahit olduk. Sosyal teorinin kullanışsız kaldığından kenara atılmış bir kavramının –ne kadar süreceği bilinmese de– tekrar önemli işlevler yüklenmesini, yeni değişim ve anlayışların da habercisi saymak mümkündür. Bunu dile getiren pratikleri; bir değerlendirme ölçüsü olarak, sosyal hayatta meydana gelen "kitlesel olayları", artık sivil toplumun imkânları ve aracılığı ile anlama ve açıklama çabalarının arttığı görülmektedir. Sivil toplum kavramı bu nedenle günümüzün sosyal/siyasal düşüncesinde demokratik aktörlerin değerlendirilmesinde anahtar konumunda bulunmaktadır denebilir.

Yüzyılımızın başındaki hâkim radikal eşitlikçi demokrasi anlayış ve uygulamasının aksine, bugün sivil toplum yönelimli idare ve siyaset anlayışının daha önemli bulunması; kendisi ile beraber giderek yaygınlaşan ve kendisine has hususiyetleri olan bir kültürel altyapının da oluşmasını mümkün kılmaktadır. Yeni tür bir "siyasal kültür" veya "demokratik kültür"ün hasıl olması ile beraber, yönetime ve iktidara ilişkin birçok ol-

gunun/aracın eski klasik yapısını ve işlevini kaybederek değişime uğrayacağı kaçınılmaz görünmektedir. Bu yeni siyasal kültürün bir parçası olarak daha oluşumunun başlangıç aşamasında olan "katılımcı vatandaşlık kültürünün" inşâsı ile liberalleşme ve demokratikleşme süreçlerine geçişin, ancak sivil toplumun canlanması ile mümkün olacağına inanılmaktadır. Demokrasiyi sivil toplum bağlamında otoriter/totaliter yapılara karşı koruma mücadelesi, artık bugün Batılı siyasal/sosyal çabanın giderek önemli boyutunu teşkil etmektedir. Diğer bir ifade ile "sivil toplum", toplumsal eylemin alanı olarak kabûl edildiğinden; "sivil" yani vatandaşlık temelinde ulus-devlet'in sofistike hale getirdiği otoriter/tahakkümcü yapısına karşı direnme ve mücadele şekli ve imkânı olarak görülmektedir.

Sivil toplum kavramının yakın zamanlarda gündeme gelmesi, genel bir kabûl olarak, Doğu Avrupa ülkelerindeki (eski Sosyalist Blok) demokratik muhalefetin ortaya çıkması ile oldu. Farklı ekonomik ve jeopolitik yapılara rağmen, bürokratik otoriter/totaliter rejimlerin demokratik dönüştürülmesini mümkün kılacak sivil toplumun, bir imkân olarak görülmeye başlaması, aynı zamanda yerine getireceği umulan yeni işlevinin önemi ve mahiyeti hususunda yeterli bilgiyi vermektedir. Otoriter devletin liberalize edilmesinde sivil toplum harekete geçmekte; entellektüel topluluklar, orta sınıf örgütleri, insan hakları kuruluşları, işçi sendikaları ve işverenler bu çabanın içinde yer almaktadır. Bu ayrımda kilisenin sivil toplum alanına dahil edilmiş olması önemli bir nokta teşkil etmektedir. Sivil toplum ve ona ilişkin kavram, kendi tarihsel tecrübesi içinde sadece siyasal otoriteye karşı verilmiş mücadelenin neticesinde teşekkül etmemiştir. Hattâ bununla eşzamanlı olarak kiliseye karşı girişilmiş bir mücadelenin de hasılası olarak sivil toplum oluşmuştu. Diğer bir ifade ile "sivilite" mücadelesinin özünde kilise/din ile ilgili önemli bir ilişki ve boyut bulunmaktadır. Halbuki, şimdilerde kilise sivil toplum alanına ait bir "kurum" durumunda sayılmaktadır.

Sosyalist Blokun 1970'lerden itibaren çözülmeye başlamasından itibaren cereyan eden toplumsal olaylarla birlikte "sivil top-

lum" söz konusu edilmeye başladı ve Doğu Avrupa'daki Sovyet tipi bir sistemin çözülmesinde kullanılan yeni bir imkân oldu. Bilhassa 1976'dan itibaren Polonya'daki totaliter devlet yapısına karşı ortak tavırlar oluşturmaya başlayan muhalefet odaklarının başarısı önemli sayıldı. Girişilen mücadele ve çabaların özünde toplumsal hayatın, iktidarı belirleyen totaliter devlet yapısına karşı korunması veya nasıl korunacağı meselesi bulunmaktaydı. Toplumun/ulusun devlete; sosyal düzenin, siyasal düzene; özel hayatın, toplumsal gücü elinde bulunduranlara karşı gerilim içinde olması söz konusuydu. Adam Michnik sivil toplumun oluşum ve pratikte giriştiği çabalara toplumsal düzeyde "yeni evrimcilik" demekte, aynı zamanda bunun tarihsel şartlara uygun olduğunu da ifade etmekteydi. Çünkü 1956'da Macaristan'da dipten gelen kapsamlı devrimin başarısızlığını, 1968 Prag Baharı'nda yukarıdan başlatılan reform çabalarının neticesiz kalmasını önemli tecrübeler olarak görmekteydi.

Sivil toplumun bu bağlamda değerlendirilmesi iki boyutlu bir yönelim amacı gütmekteydi. İlki, toplum-devlet karşıtlığı sadece bir mücadele cephesine işaret etmemekte, aynı zamanda devlet kurumlarının dışında bütün toplum ve sosyal sistemin demokratikleşmesini de kapsayan bir değişiklikle ilgiliydi. İkinci olarak kavram, devrimi değil; alttan gelen baskının neticesi olarak, örgütlenmiş, sosyal reformu hedef edinen bağımsız bir toplumun bu değişimin aktörü olması gerektiğine işaret etmekteydi. Bu, bağımsız toplulukların var olmasına ve çokluğuna imkân veren, aynı zamanda halkın düşünce ve iletişimini mümkün kılan bir yapılanmaydı. "Sivil toplum"un burada; hem sosyal dönüşümü sağlayan aktör, hem de bu dönüşümün hasılası olması söz konusuydu.

Bununla birlikte günümüzde sivil toplumu inşâ talepleri, sadece otoriter/totaliter rejimlerin demokratikleşme meselesini mümkün kılmak için yapılmamaktadır. Sivil toplum olgusunun 1970'lerin Fransa'sında, demokratik bir proje olarak entellektüeller tarafından yeniden canlandırıldığı görülmektedir. Ne var ki, burada totaliterlik, "sivil toplumun" bağımsız sosyal hayatını masetmek olarak tanımlanmaktaydı. Öte yandan si-

vil toplumun burada sınıfsal ilişkilerini de içeren sosyal ilişkiler bağlamında tanımlandığı; komşuluk ilişkileri, karşılıklı yardımlaşma grupları, mahalli olarak oluşmuş ortak hizmet gruplarını kapsadığı görülür. Ne var ki, ortaya çıkan yeni taleplerle beraber cereyan etmekte olan değişimler cihetinden burada önemli bir hususun ifade edilmesi gerekmektedir. Sivil toplumun; günümüz dünyasında yeni hayat biçimlerinin gelişmesi için sosyal tecrübe alanı olarak görülmesi kadar; günümüzün dünyasında geleceğe ilişkin yeni bir endişeyi –yoksa umut mu demeliyiz– imâ etmektedir denebilir.

Hakikatte sivil toplum düşüncesinin "yeniden doğuşunda"; Doğu Avrupa'daki (Sosyalist Blok) köklü değişimler kadar, Batı Avrupa'da (liberal blok) yaşanmakta olan toplumsal-kültürel değişimler de önemli bir etken sayılabilir. Öte yandan bu değişimlerin; görünüşte farklı, fakat esasta ortak bir noktaya işaret eden olaylar hususiyetine sahip olduklarını söylemeliyiz. Bu ortak nokta ise devlet-toplum ilişkilerinin klasik biçiminden farklı şekilde yeniden gündeme gelmesidir.

Günümüzün toplumsal hareketleri, "devlete karşı toplum" olmak gibi ortak bir hususiyeti paylaşmaktadır. Ne var ki, paylaşılmakta olan bu hususiyet, iktidarın mahiyeti ve onun kavramsallaştırımına yönelik yeni bir anlayışı da içerdiğinden, aynı zamanda kendi geçmişinden köklü bir kopuşu da imâ etmektedir denebilir. Bundan dolayı, çağdaş hareketlerin, modern dönemin başından itibaren alışılmış olandan farklı şekilde bir hususiyet taşıyacağı ve bu hareketlerin bugüne ait olan hangi değerleri, kurumları, idealleri gelecek için veya gelecekte koruma ve yaşatmak isteyeceğini kestirmek zordur.

Sivil toplumun bize, aynı zamanda toplum kavramı ve toplumsallık tahayyülünün çözülmekte oluşunu; buna bağlı olarak yeni tür bir "birliktelik" anlayışı ile beraber, devletin mahiyetine dönük yeni imâlarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Mevcut toplumsallığın, "sivil toplum" talepleri ile kendi içindeki evrimi, eski toplumsal ilişki ve örgütlenme biçimiyle beraber devlet anlayışında da yeni bir değişimi gündeme getirmeye başlamış durumdadır.

Çünkü, sivil toplum aşırı merkezî bir örgütlenmeye karşı girişilmiş demokratik hakların sınırlarının genişletilmesi çabası olarak görülse de, bugün karşımıza yeni sosyal hareketler/talepler olarak da çıkmaktadır. Barış, feminizm, ekoloji hareketleri türünden, aşırı silâhlanma, nükleer tehdit, uygarlığın tabiatı tahribatını dile getiren hareketleri örnek sayabiliriz. Bunlar ise mahiyette modern geleneğin inşâ ettiği "ilişki biçimlerini" sorgulamak gibi bir hususiyet taşıdıklarından önemli bulunmaktadır.

Mevcut durumu başka bir cihetten anlatmaya çalışırsak; modernitenin kurguladığı ilişki biçimleri ile onun inşâ ettiği teknolojik/endüstriyel dünyada toplumu, aile, kilise veya teritoryal bağlamda örgütlemek ya da birarada tutmak bugün mümkün olamamakta, mevcut imkânlar artık yetersiz kalmaktadır. Dolayısı ile sivil toplum arayışı bilhassa bizde görüldüğü gibi; "sivil toplum-devlet/siyasal toplum karşıtlığına indirgenerek tanımlanması ve anlaşılması mümkün olmayan; aslında kökü çok daha derinlerde, fakat fazlaca müphem, yeni bir değişime imâda bulunması cihetinden de oldukça önemli sayılır. Belki de bundan dolayı M. Maffesoli, "Sivil toplum fikri kullanışlı görüldüğü için devam etmektedir" diyor. Ona göre, "bu olmaksızın entelijansiyanın büyük kısmının toplumda meydana gelen mahiyet değişimini anlatmaya gücü yetmemektedir." Diğer bir ifade ile "sivil toplum" aydınlara kolay cevaplar sunmaktadır. Yine ona göre, "... kabilevi gruplar kendi küçük değerleri üstünde bağlılık oluşturmakta ve sonu gelmeyen bir dansla birbirlerini çekmekte ve çarpışmaktalar!.."

## II

Avrupa'daki 18. yüzyılın mutlakiyetçi devlet yapısının çözülme arifesinde; kendini evrensel statü altında ilân edecek olan yeni "devlet" (ulus-devlet), daha ortaya çıkmadan önce toplumu devlete karşı bir hareket olarak yeni kurumlar ve yeni hayat formları ile örgütlemiş oldu. Mülk sahibi olmayı, mevcut din anlayışına muhalif olmayı ve ekonomik girişimciliğin im-

kânlarını ele geçirmeyi mümkün kılacak bu örgütlenme, aynı zamanda eşitlik temelinde yeni seküler bir örgütlenme biçimini temsil etmekteydi. Bunun neticesi olarak, modern devlet dini çağrıştıracak her türlü egemenlikten arınma arzusu taşıyarak meydana gelmiş oldu.

Dolayısı ile 19. yüzyılın Avrupa toplumsal tecrübesi ve kültürü; liberal demokrasiyi, işçi sendikaları temelinde siyaseti ve "toplumu/sivil toplumu" icat ederek dünyaya yaydı. Toplum; yeni tür bir toplumsal ilişki ve hayat formundan müteşekkil, adına "Aydınlanma'nın toplumu" diyebileceğimiz, modernitenin "sivil toplum" kavramı olarak toplumsal teorinin önemli bir kavramını oluşturdu.

Siyasal anlamı ile modernite, devletle toplumun; kamusal alan ile özel alanın ayrımından oluşur. Modern devlet bu ayrım içinde tek tek bireylerden çok genel çıkarları gözetir. Genel çıkarların öncelenmesi aynı zamanda bireylerin/vatandaşların özgürce davranabilecekleri ve dolayısı ile kendi çıkarlarını koruyabilecekleri, bunu yapabilmek için örgütlenebilecekleri bir "sivil toplum" oluşumu, bir sivil toplum alanı demektir. Din ve devletin ayrışarak laikliğin ortaya çıkışı; dolayısı ile dinin "vicdan meselesi" haline getirilmesi bu süreçle eşzamanlı gerçekleşmeye başlar. Dinin devletten ayrışarak "özel alan"a katılımı sivil toplumun teşekkülü için bir zorunluluk hususiyeti taşır.

Bununla birlikte bugünün modern demokratik düşünce ve siyasetinde önemli işlevler yüklenmiş olan sivil toplum kavramı, modern döneme ait olmaktan çok, kadim Grek'e ait bir kavramdır ve farklı içeriklere sahip olsa bile, uzun bir tarihe sahiptir. Üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı ve içerik anlamının yeniden oluşturulduğu dönem 1750-1850 yılları arasıdır.

Sivil toplum kavramı ilk defa Aristo'nun *Politike Koinonia* (Siyasal Toplum/Topluluk) adlı eserinde geçmekteydi. Latinler bunu *Societas Civilis* olarak tercüme ettiler. Ortaçağ siyasî düşüncesini derinden etkileyecek olan bu eser, aynı zamanda Polis'in tanımlanmasına, onun bilgisine ilişkin hususiyete sahipti. *Politike koinonia* yasal olarak tanımlanmış bir yönetim altındaki özgür ve eşit vatandaşların etik-siyasal topluluğu olarak ta-

nımlanmaktaydı. Çünkü kadim Grek'te "yasa" kendi başına ortak değerlerin ve normların toplamı olan ethos'un ifadesi/yansıması olarak görülmekteydi. Ama *Politike koinonia* günümüzün modern siyaset/sosyal kavramsallaştırımından farklılık taşımaktadır. Aristocu kavramsallaştırma her şeyden önce bugün bizim için anlaşılması zor olacak "devlet" ve "toplum" ayrımına imkân vermemekteydi. Ne var ki, şehir devletindeki polis-oikos ayrımı Grek toplum ve düşünce hayatına rengini veren düalitelerden birini açığa vurur; fakat Oikos/ev, Polis'in tabiî arkaplanı olarak kabûl edildiğinden, polis ve oikos'un iki sistemi/iki alanı temsil etmediği kabûl edilir. *Politike koinonia*, oikos da dahil olmak üzere arkadaş topluluklarından, meslek topluluklarına kadar insan ilişkilerinin bütün formlarını bünyesinde bulundurur. Diğer bir ifade ile bütün sosyal sistemi çevreleyen hususiyet taşımaktaydı. Fakat Latin çeviride polis'in Ortaçağ şehir-devletinin karşılığı olarak ele alındığı görülür.

Polisin, "özel" ve "kamusal alanlar" üstüne kurulu yapısı, modern dönemde düalist bir toplum kavramsallaştırımına yardım etmiştir. Bunun neticesi olarak Aydınlanma'nın yeni toplumsallık tahayyülünü "sivil toplum" ve "siyasal toplum/devlet" ayrımı üstünde gerçekleştirmek istediği görülmektedir. Bu ayrım sosyal ve siyasal teorinin de imkânı olarak tezahür eder. Sivil toplum kavramı Hobbes, Rousseau, Locke, Hegel, Marx tarafından ele alınarak tartışılmıştır. Sivil toplum devletin/siyasal toplumun hattâ kilisenin/örgütlü dinin doğrudan bir parçası olmadığından, fakat aynı zamanda da toplumda düzen ve istikrarı muhafaza ettiği için önemli bulunmuştu. İskoç Aydınlanmacılarından Adam Ferguson sivil toplumu aynı zamanda "maddi uygarlığın" taşıyıcısı olarak görmekteydi.

Kavram Hegel tarafından hukuk felsefesi üzerine vermiş olduğu derslerde zenginleştirildi. Hegel aile ile devlet arasında var olan; aile yapısının üzerinde devlet yapısı altında yer alan örgütler, kurumlar, dernekler ve bağlılık biçimlerini sivil toplum olarak tanımladı. Ona göre bu oluşumların büyük bir kısmı, ekonomik çıkarlarını korumak üzere iktisadî gayeler için biraraya gelmiş insanlarca meydana getirilmiştir. Hegel'e gö-

re sivil toplum, modern dünyanın hasılasıdır ve yeni tip bir pazar ekonomisi de ihtiva eden bir "yaratmadır." Hegel, sivil toplumu tartışırken –Aydınlanma filozoflarının büyük çoğunluğu gibi– bir çürüme ve çözülmeden bahsederken vurgu yaptığı önemli bir nokta bulunur; o da, egoizm ve yabancılaşmanın söz konusu olduğu bir dünyada, ailenin doğal form olarak temsilciliğini yaptığı ahlâki hayatın çözülmesinin neticesi, sivil toplumun ortaya çıkışını mümkün hale getirmiştir.

Marx da Hegel gibi sivil toplumu, tarihsel olarak toplumun doğal bağlarının "burjuva rekabetçiliği ve egoizmi tarafından çürümesi ve çözülmesi" olarak gördü. Ona göre sivil toplum "hayatın maddi şartlarının toplam yekûnu" olarak ilerlemeyi temsil etmekteydi. "Doğal" sosyal bağların çürümesi ve çözülmesinden sonra sivil toplum yeni sosyal örgütlenmenin ortaya çıkışını sağlayacaktır. Marx'ın, doğal sosyal bağlar olarak tanımladığı, feodalizme ait geleneksel sosyal örgütlenmelerdi. Ona göre sivil toplum "profan bir varoluş" haliydi; "verili bir durum olarak" aşılacaktı.

Sivil toplum kavramı uzun bir aradan sonra Antonio Gramsci tarafından yeniden gündeme getirilerek canlandırıldı ve yeniden şekillendirildi. Gramsci'ye göre sivil toplum yönetici sınıfın kendi hegemonyasını sağlamlaştırmak üzere ideoloji üreten ve yönlendiren kurum ve toplulukların bütünü olarak, modern toplumda yer almaktaydı.

## III

Günümüz siyaset anlayışı ve otoriter/totaliter yönetimlere karşı daha özgür bir ortamın imkânını arama çabasındaki girişimler, "sivil toplum" kavramının yeni versiyonunu kullanırken, onun tarihsel köklerini ortaya koyma hususunda isteksiz davranmaktadırlar. Fakat geçmişten miras alınan kuramsal şema ve bu şemanın kendini üstünde inşâ ettiği tarihsel pratik, sivil toplum kavramının sadece "siyasal toplum" dışındaki varoluş alanlarına indirgenemeyeceğini; diğer bir ifade ile sivil top-

lumun siyasal topluma/devlete bakılarak tanımlanamayacağını göstermektedir.

Sivil toplum olma halinden önce gelen ve meselenin esasını oluşturan "sivilite" mücadelesi; her şeyden önce "birey olma" hikâyesi, aynı zamanda bir özgürlük ve özgürleşme sürecidir. Eşit ve özgür vatandaş olmak, yani sivil bir kimliğe ulaşarak modernitenin öngördüğü kendi kendine yeterli, total bir varlık olmak; aynı zamanda İslâm'ın öngördüğü "âlem tasavvuru" sunan cemaate ait olma halinin terk edilme hikâyesi sayılır. İnsan arzularının karşılanmasına yönelik kadim Grek'ten miras alınmış "iyi bir hayat biçimi" fikrini kendine hedef edinmiş bir çabadır sivil toplum olma mücadelesi. Toplumu meydana getiren ve bireyin, "birey" oluş mücadelesi değildir sadece; onun toplumla ve siyasal toplumla kurmuş olduğu ilişkilerinin tabiatını da kuşatan, farklı "birlikteliğe", örgütlenmeye ve farklı iktidar anlayışına referansta bulunmak anlamına gelir.

Sivil toplum veya "sivilite"den bahsetmek bizi; evrensellik iddiası taşıyan, fakat doğrudan doğruya Batılı insanın dini ile ilgili tecrübeyle kendilerini içeriklendirmiş birçok yeni kavramla yüzyüze getirmektedir. Bunlar; city/kent, civility/sivilite (kentle ilgili/kente ait; nezaket, kibarlık) ve civilization/uygarlık;* ayrıca kültür/sivil kültür ve çoğulculuk** olduğu kadar; bunlara emansipasyon/özgürleşme, birey, toplum, ulus-devlet de ilave edilebilir. Fakat bu yeni kavramların kendilerini "müşahhas" hale getirdikleri mekânsal temel, kenttir. Modern uygarlık bu sebeple kendini "kentsel bir uygarlık" olarak tanımlar; kente, kadim Grek'in haricinde hiçbir uygarlığın vermediği önemi atfederek onu tabiatla bir karşıtlık ilişkisi içinde düşünür.

---

(*) Burada "medine"den türetilen ve ilk defa 1834'te düşünce hayatımıza giren "medeniyet" kavramının yerine; modern dönemdeki anlaşılmış hususiyetine daha uygun düştüğüne inandığım için, "uygarlık" kavramının kullanılmasının daha doğru olacağını ifade etmek istiyorum. Bu sebeple "uygarlık" kelimesini kullandım. Ayrı bir başlık altında inceleneceğinden, kavrama burada değinmekle yetindik.

(**) Çoğulculuk, İslâm cihetinden ve Batı'daki ortaya çıkışı ve nasıl kavramsallaştırıldığı önemli olduğundan, ayrıca üzerinde başlı başına bir konu olarak durmayı gerektirmektedir. Bundan dolayı yazıda çoğulculuktan bahsetmedik.

Mekânsal olarak kentte ortaya çıkmış ya da kentsel ortamın hasılası olarak kabûl edilen bu yeni kavramlardan bazılarına kısaca değinmek gerekmektedir. Bunlardan emansipasyon ile "sivilite/sivil toplum"u, birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmayan aynı bütünün parçaları olarak görmek gerektiğinden, kısaca emansipasyona; daha sonra da kısaca "toplum" kavramına değinmek açıklayıcı olacaktır. Çünkü toplum, sivillik ve özgürlük, ait oldukları bağlam içinde kentte meydana gelen ortak mahiyetlere sahiptir. Aslında Aydınlanma'nın seküler mahiyeti ve saldırgan rasyonalizmin her şeyden önce emansipasyona yaptığı vurgu, "sivil toplum" kavramının nasıl bir içeriklendirme ile ortaya çıktığı hakkında bize yeterli bilgiyi vermektedir.

*Emansipasyon* toplum ile dinin birbirlerinden ayrışmaları ve uzaklaşmaları ile gerçekleşen bir süreç olarak, sosyal sistemin kendisi için yeni meşrûiyet temeli bulmasını da gündeme getirmiştir. Mahiyette farklı bir iktidar biçimi ile teşekkül etmiş, yani devletin dini özelleştirerek, isteyenin sahip olabileceği bir tercih/mülkiyet haline getirmesi ve bunu mümkün ve kolaylaştırmış olması, aslında yeni iktidar anlayışı ile ilgili siyasî bir tercihten başka bir şey sayılamaz. Bununla beraber sivil toplum olduğu kadar, "kamusal alan" da emansipasyon neticesinde ortaya çıkmış veya oluşmuştur diyebiliriz. Böylece "sivil" hakların ortaya çıkması, ifade ve somut hale gelmesi söz konusu olmuştur. Fakat tarihsel tecrübe içinde emansipasyonu mümkün hale getiren önemli unsurun kurumsallaşmanın gelişmesi olduğu görülmektedir.

Emansipasyonla terk edilme durumuna gelecek olan her türlü yaşama biçiminin ve geleneğin demokratikleşme lehine çözülme sürecine girmesi, aynı zamanda sivil toplum olmaya yönelik bir özgürleşme çabası olarak görülür. Mevcut bütün değerlerin, normların, bireysel ve ortak kimliklerin, toplumsal rollerin, açıklama modellerinin içerik anlamlarının, muhtevalarının yeniden tanımlanması, sivil toplum olma "projesinin" parçasını teşkil eder. Hattâ bunların yanında paranın ve iktidarın adil olmayan gücü ile, otoriter/totaliter kurumların kuvvetlendirilmesi de bu projenin parçası sayılır. Bunlarla beraber söz

konusu olan değişikliklerden en çok etkilenen ahlâk olmaktadır. Ahlâkın emansipasyon süreçlerinde mahiyet olarak geçirdiği önemli değişikliklerin dindar insanlar üzerinde derin etkileri olduğu görülmektedir. Bu değişiklikler kültürel, sosyal ve kişilik yapılarının çözülmesine sebebiyet verirken, dinin bu yapılar için referans kaynağı olmaktan çıkmasını doğurmaktadır.

Öte yandan Batı dışında modernleşme ile vücut bulmaya çalışan ve "sivilleşme mücadelesi" verdiğini varsayan bütün toplumlarda emansipasyondan çok, fakat onun işlevini üstlenen bir asimilasyon söz konusudur diyebiliriz.

Konumuzun bir diğer önemli kavramı olarak "toplum" bulunmaktadır. Çünkü sivil toplumdan bahsetmek aynı zamanda bizi toplum kavramına; toplumun anlamı, ilişkileri, ihtiyaçları, hedefleri üzerinde düşünmeye sevketmektedir. Toplum doğrudan bilinen veya bilinebilir bir gerçeklik değildir; daha çok bir "konsept"tir. Sosyal ve tarihsel bir entellektüel inşâ olma hususiyetine sahiptir.

"Toplum"un tarihsel olarak tahayyül edilme imkânı ve inşâsı, varsayılanın aksine çok eskiye dayanmamaktadır. Latince, Romalı olmayan müttefik anlamına gelmekte olan "socius" kökünden türetilmiştir. Yaklaşık 1850'lerden itibaren toplum kavramının kullanılmaya başladığı görülmektedir. Fakat daha 17. yüzyıldan itibaren filozoflar toplumun nasıl mümkün olacağını açıklamaya çalıştılar. 18. yüzyıl için belirleyici öneme sahip bir fikirdi; bu fikir, kiliseden bağımsız olarak toplumun mümkün olabileceğine ilişkin bir imkân ve bireylerin neden toplum içinde yaşadıklarına ilişkin yeni bir açıklama getirmekteydi. Toplumun, "tabiî halden" (modern safsatanın varsaydığı sosyal "durum") kurtuluşu mümkün kılan yeni bir güvenlik alanı olarak kurgulanımı (J. Locke, T. Hobbes, A. Ferguson, J. J. Rousseau) önemli bir inşâ sayılmaktaydı.

Sosyal teorinin teşekkülünde bazı unsurların düalist temelde (karşıtlık içinde) ele alınması veya karşıtlık temelinde mevkilendirilmesi sadece kuramsal bir mecburiyet değil, Batılı/modern düşünce biçiminin bir hususiyeti sayılır. Bu düşünme tarzının neticesi olarak, nasıl ki Aydınlanma dönemi, insan/top-

lum ile tabiatı bir karşıtlık ilişkisi içinde ele almışsa; toplumu da farklı karşıtlıklar temelinde ele almış ve kavramsallaştırmaya çalışmıştır. "Toplum" kavramının modern anlaşılma biçimi, toplum ile "devletin" ayrışması, farklılığı üstüne kuruludur. Aynı zamanda "özel alan" ve "kamusal alan" olarak da iki ayrı dünyaya ayrılmıştır. Özgür ve eşit bireylerin "biraradalığı" olarak toplum, bu bireylerin sözleşme yaparak eşitliği ve özgürlüğü teminat altına almaları ile var olur. Dolayısı ile modern toplum tahayyülü kendisi ile beraber birçok şeyi birbirlerinden uzak dünyalar olarak ikiye ayıran bir hususiyete sahip bulunmaktadır.

Düalist bir anlayış temelinde var edilmiş "sivil toplum" tahayyülü, insanların "birey" olarak ben bilincine vardıkları; kendileri hakkında bilgi sahibi olmanın imkânı, fakat aynı zamanda da toplum aracılığı ile "insan" olmak sayılır. "Sivilite" süreci, kendisi ile beraber taşıdığı "mit"lere sahip olduğundan, insanlar, bunları zaman içinde benimseyerek alışkanlık ve davranış "mod"u haline getirir. Diğer bir ifade ile sivilite, kendisine has bir adab-ı muaşereti, nazikliği kendine mekân seçtiği kentte insan için "huy" haline getirmesidir; teşekkür etmek, el sıkmak, seksüel etkileşimin yeni kalıpları içinde davranmak demektir.

Ne var ki, sivilite yeni davranış modu ya da kente ait huyu kazanmak değildir sadece; belki bunlardan da önemlisi aynı zamanda "id" ve "ego"nun icatı/keşfidir. Benimsenen ve dinî ilke ve endişelerden arındırılarak huy haline getirilen yeni davranışlar/"sivil davranışlar" giderek gelişmekte olan sosyal bilimin nesnesi/konusu olmak gibi bir şansa ve statüye de sahip olacaklardır. Sürecin aynı zamanda ait olunan cemaatten/aileden kopmayı "ihtiyaç" haline getiren bir özellik taşıdığı görülür.

Sivillitenin, toplumun kendisini içinde hazır bulduğu durum veya bir hususiyet olarak anlaşılması mümkün değildir. K. Tester'in de dediği gibi, yani sivil hal içinde değil, tersine toplum sivil yapılmış olmak halidir. Sivil toplum, bireylerin ve toplumsal ilişkilerin gönüllü ve bilinçli olarak uygarlaşma yönündeki bir süreç içindeki birliktelik/birarada oluş halidir. Buradaki "sivil olma"nın anlamı, sosyal varoluşun gerektirdiği rafi-

ne talepleri, bireylerin kabûl eder hale getirilmesi demektir. Sivilitenin bireye kazandırdığı davranışlar aynı zamanda “ilerleme” halindeki toplumun/uygarlığın yaratılmasını/inşâsını sağlayan imkândır.

Sivil toplum özgür insanlar ile devlet ve tabiatın kayıtladığı alanlar arasında bir ayrım; dolayısı ile toplum ve tabiatın birbirinden ayrışması durumudur. Bunun neticesi olarak uygarlık, tabiata karşı açılmış bir savaşta sivil olmayı mümkün kılan pratikler ve süreçler olarak ortaya çıkmakta, pratiklerin meyvesi de “kültür” olmaktadır. “Sivil kültür” olmadan sivil insanı/vatandaşı ve ortak “sivil iyi”yi oluşturmak mümkün olmaz. Sivil toplumda kültür bundan dolayı neredeyse her şeyi kuşatmış konumdadır.

Uygarlık kavramı, başlangıçta ferdi ve toplumsal süreç ve bu süreçlerin vasıflarına vurgu yaparak onları tabiat ile kurulu ilişkilerin karşıtı olarak nitelendirir. Fakat aynı zamanda toplumsallaşmış/sivil hale gelmiş insanı/bireyi “yabani”den ayırmak gibi bir hususiyete de imâda bulunur. Sivilleşme süreci ile beraber 18. yüzyılın sonlarından itibaren insan, yaratılmış olsa bile nihayette toplumun mahsulü olarak görülmeye başladığından, ontolojik olarak “toplumsal bağlam” ya da “sivil bağlam” içine yerleştirilir. Bu “iskân” halinden itibaren artık “bazı” insanlar “diğerlerinden” daha fazla sivilleşmiş olur. Bazı sosyal katmanların, toplumların kültürel ve sosyal kaynaklara sahip olması kendi sivillik anlayışlarının ideal bir “sivilite” olduğu kabûlüne götüreceği açıktır. Neticede “diğerleri“ yabani bulunduğundan sivilleşmeye/sivilize edilmeye, “sivilizasyona uğratılmaya” gerek duyulur. 19. yüzyılın başından itibaren tür ve fert olarak insan, sivilleşmek gibi bir meselesi olduğuna inandırıldığından; sivilizasyon, insanın içindeki yabaniliği “sivil toplum” ile tanzim etme süreci olarak inşâ edilir.

Uygarlık, insanın sivil olma hali ise; kendini tabiî olandan ayırması, tabiat üstünde hâkimiyet kurarak onu kaynak haline dönüştürmesi, tabiat güçlerine karşı kendini güven altına alması, giderek tanımlanan değil de tanımlayıcı olmayı öğrenme süreci olarak kavramsallaştırılmış oldu. Bu tahayyülün neticesi olarak

uygarlık; artık yaratılmış bir dünya üstüne tefekkür etmek değil, dünyayı insanın tasavvurundaki olması gereken şekle sokmaktır. Zygmunt Bauman'ın ifadesi ile, uygarlaşma, bu inşâ sonrasında insanın daha üst bir varoluş düzeyine çıkmasıdır.

## IV

Sivil kültür, Aydınlanma'nın akıl ve bilgi kavramı ile ilişkili bir hususiyet taşır. Aynı zamanda Aydınlanma'ya ait birçok kavram gibi kültür kavramı da oldukça müphem bir muhtevaya sahiptir. Bu muhteva yanında sivil toplumda kültür, neredeyse her şeyi kuşatmak gibi bir özellik taşır; insana ilişkin kimliği, dünya görüşünü, etik davranışı, iyi ve kötü olanı... Sivil kültür, kamusal alanın Aydınlanma'nın aklı ile şekillendirilip örgütlendirilmesini ve bu bilginin hâkimiyet alanı olarak görülmesini sağlar.

Kilise merkezli bir din ve hayat biçiminden bağımsızlaşarak oluşmaya başlayan, adına "sivilleşme" dediğimiz sürecin ve bu sürecin bir hasılası olan kültürün/sivil kültürün mekânsal temelinin modern kent olmak gibi hususiyeti vardır. Emansipasyon neticesinde kazanılmış "sivil güven"in ve elde edilmiş özgürlüğün imkânları ile kentte, demokratik değerler üstünde inşâ edilen sivil kültürün içeriğindeki önemli hususiyetinin, insan arzularının rasyonelleştirilerek özgür kılınmış olmasıdır.

Sivil kültür, başlangıçta her ne kadar aşağı bir kültür unsuru olarak görülmüş olsa bile; karnavalların, fuarların, festivallerin popüler geleneği resmî düzeyde kabûl görmüş sivil kültürün esasını teşkil eder. Daha sonraları bunlara ilave olarak pazar ekonomisi, yeni demokratik oluşumlar, bireyci Protestan anlayış 19. yüzyılın sivil kültür oluşumuna destek verdi.

Bunlarla beraber sivil kültür kökenleri itibariyle salt modern döneme ait bir olgu sayılamaz. Her şeyden önce bir topluma ait ortak geleneklerin en azından sekülerleştirilmesi, diğer bir ifade ile modernitenin kalıpları içine yeniden dökülerek elde edilir. Dolayısı ile sivil kültür toplumun mevcut kültürel kaynak-

larından faydalanarak hedefine ulaşır. Kaynakları teşkil eden unsurların-değerlerin sivil bir kültürü tamamıyla destekleyecekleri elbette söylenemez. Fakat bu durum modern demokratik devletin kültür politikaları yolu ile kolaylaştırılır. Çünkü sivil kültürün gerçekleştirmek istediği önemli amaç, rasyonel dolayısı ile normatif bir bakış biçiminin vatandaşa kazandırılmasıdır.

Sivil kültür ulus-devlette ve demokratik toplumlarda vatandaşın "inşâ" edilmesini mümkün kılan kültürün özel bir formu olarak görülür. Esas amaç, kendini özgür ve eşit gören vatandaşın yaratılmasıdır. Çünkü; nasıl ki toplum olunamıyorsa, vatandaş da olunmaz, yapılır. Kültür politikalarında bu husus eğitimin temel amacı olarak yer alır; sivil eğitim, sivil değerlerin yaratılması olarak tanımlanır. Bu öncelikle devletin, fakat sonra da kentsel hayata hâkim durumdaki seküler ilişkilerin aracılığı ile hasıl edilen bir kültür hususiyeti taşır. Bu nedenle din ve aile içinde hasıl edilen "kültüre" ve değerlere karşı üretilen bir kültürdür. Dolayısı ile sivil kültür bu cihetten de, özel alanda üretilen ve öğretilenlerin anlamsız ve işlevsiz kılınması için muhtevasında ikna edici hususiyetler taşır.

Aydınlanma'nın evrensel olma iddiasındaki değerleri üstünde kendini inşâ etmiş liberal demokratik devlet biçimi, yönetimi altındaki vatandaşlarını özgür bireyler olarak tanımlar ve L. Cohen'in dediği gibi sadece bir "tesadüf" eseri olarak onların bir dine, cemaate, ya da etnik bir topluluğa ait olduklarını varsayar. Devlet kendinden neşet etmediği, kendi idealleri ile uyuşmadığı, mutlak egemenlik anlayışının var etmediği unsurlar olduğu için dinin, cemaatin ya da etnik kökenin meydana getirdiği bağlılık biçimini ve kendi bağlılık anlayışının dışındaki her türlü "bağlılık kültürü"nü –ilgi çekici bir şekilde vatandaşı adına– vatandaşına karşı bir tehdit olarak görür. Eğitim ve kültür politikaları yolu ile vatandaşına kazandırmaya çalıştığı kimlikle onun (vatandaşın) farklı değerlerden elde ettiği sorumluluk ve bağlılık kültürünü en azından kamusal alanda/sivil toplum içinde ortadan kaldırmaya ve önemsizleştirmeye gayret eder. Devlet/siyasal toplum bunu yaparken dine ilişkin

oldukça önemli bir amacı/beklentisi vardır; uyguladığı eğitim politikalarının dinden kaynaklanan değerlerin göreceleşmesinde etkili olacağını düşünür ve böyle bir umut taşır.

Liberal demokratik değerler/sivil değerler üstünde sivil toplum teşekkül etmiştir. Batılı sosyal teorinin bir illüzyonu olan "doğal hal"den kurtuluşu sağlayan "sözleşme" temelindeki toplumsallık; egemenlik, insan hakları/doğal haklar, bireysel özgürlükler, eşitlik gibi yıllar süren dinî ve sınıflar arası mücadele neticesinde sağlanmış değerler üstüne kuruludur. Monolitik bir dünya görüşünün parçalanması neticesinde ortaya çıkmış farklılıkların/çokluğun yeniden "birliğini" temin etme çabası olarak Aydınlanma; sivil süreci başlatan bir imkân olarak aynı zamanda aklı temel almış geniş bir kültürel hareket olma hususiyeti taşımıştır. Avrupa'nın 16. ve 17. yüzyıllarda yaşadığı altüst oluştan sonra farklı düşünce ve inanca ilişkin farklı yorumların ortak bir kültürel temelde biraraya getirilmesi ve bir anlaşma zemini oluşturmak ihtiyacı hasıl olmuştu. Descartes'la başlayıp gelen yeni bir imkânla bu zemin, aklın ve bilginin değişen mahiyetini içeriklendirilmiş yeni kavramlarla, yeniden inşâ edilmeye çalışıldı. Bu yeni bilginin modern kültür veya bilimsel bilgi adı ile anıldığı bilinmektedir. Nesnel olma iddiası taşıyan karakteri ile bu yeni bilgi inşâ için ihtiyaç duyulan ve aranan "kesinliğin/tarafsızlığın" kaynağı ve umudu olarak görülmüştür.

Aklın ve bilginin nesnel olduğu önkabûlünden dolayı kazandıkları evrenselci hususiyet, demokratik veya sivil kültürün temeli için önemli yapı taşı olmuştur. Bu nedenle sivil kültür Aydınlanma'nın ufuklarının taşıyıcısı ve onun dilini kullanmak gibi hususiyetlere sahiptir. Bu kültürde insan, toplum, kent, tabiat ve tarih önemli bir konuma sahiptir ve Aydınlanma epistemolojisinde önemli işlevler yüklenmiştir.

Aklın ve kültürün/bilginin nesnel olma iddiasını içeriklendirmiş olan sivil kültür, Aydınlanma'nın hakikat, insan, tabiat anlayışının diğer farklı dinlere inananlar tarafından benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Aynı zamanda insan ve varlık dünyasındaki farklılıkların/çoğullukların indirgemeci bir bakışla ho-

mojenize edilmesini sağlamıştır. Bu kültür günümüzde devletin eğitim politikalarının imkân ve amaçları doğrultusunda giderek bir teknik kültür olmak gibi bir özellik kazanmış duruma geldi. Fakat bu kültür anlayışı Aydınlanma'nın kültür/bilim anlayışını temel aldığından, günümüzün reel dünyasındaki çözülmekte olan insan/birey fikri/kavramı ile uyuşmaz bir sürece girmiş durumdadır denebilir.

Öte yandan farklılıkların/çoğulculuğun sıkça dile getirildiği günümüzde, kent kültürünün farklı kesimlerden (dindar, feminist ve çevreci kesimden) gelen taleplerle beraber, kentte şekillenme sürecindeki yeni hayat biçimlerinin isteklerini karşılamak artık söz konusu edilmektedir. Sivil kültür daha fazla demokratikleşerek bu değişim içinde giderek duyulan ihtiyacı karşılamak üzere önemli bir işlev yüklenmeye başlamıştır. Aynı zamanda yeni demokratik temayüllerin/çoğulculuk taleplerinin bunu mecbur kılmaya başladığı söylenebilir.

Buna koşut olarak sözü edilen çoğulculuğun mümkün kılınmasının ise, günümüzde sivil toplum tabanlı demokratik yapılarla artık mümkün olacağına inanılmaktadır. Çünkü sivil kültür ortak bir uzlaşma sağlamak üzere, mutlak doğruların kabûl görmediği, bütün doğruların görece bir konuma sahip olduğu bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple temel olarak sivilliği esas almış bir "iyi" ve "özgürlük" anlayışı, dinin tanımladıkları ile uyum içinde olmaları mümkün olmayan değerlerdir.

Dinin bize sunduğu/kazandırdığı bütün değerler ve idealler demokratik/sivil toplumda özel alana münhasır kılınmıştır. Aklın hâkimiyeti altında bulunan kamusal alandan, yani sivil kültürün alanından uzak tutulurlar. Üstelik bu da devletin oluşturduğu kültür politikaları tarafından kendisinin uygun gördüğü bir şekilde yönlendirilir. Dolayısı ile dinin tanımladığı iyilik, adalet, günah, sevap, doğru, yanlış, ahiret gibi değerler ile; sivil kültürün içinde yer alan iyi, kötü, doğruluk, eşitlik, ceza, mükafat gibi değerlerin içerikleri, anlamları, gaye ve referans kaynakları büyük nispette farklı hususiyete sahip olduklarından bireyde/insanda çatışma doğurur.

Acaba İslâm'ın, demokratik tasavvurun görmek istediği bir

"sivil kültür" olması mümkün müdür!.. Şüphe yok ki, bu teorik düzlemde mümkün olmayan; fakat pratik düzlemde Müslümanlar'ın inandıkları dinlerini nasıl yaşayacakları ile ilgili bir mesele sayılır. Liberal demokratik bir toplumsallığa veya sivil kültüre Müslümanlar'ın; İslâm'ın değerleri ile sivil değerler arasında –neredeyse bir "yöntem" haline getirdiğimiz– analojiler yaparak bu katılımı büyük nispette yapmaları mümkündür. Müminin İslâm'ın ahlâk ilkelerinden çok, onu "etik" hale getirerek bir "vatandaş" olarak sivil kültürü İslâmîleştirmesi imkân dahilindedir. Böyle bir durumda İslâm artık bir kültüre indirgenmiş demektir. Zaten modernist tahayyülün görmek istediği dini, "kültürel İslâm" olarak kavramsallaştırmaya çalışması Kantçı kategorileştirme içinden İslâm'a baktığına ve böyle bir beklenti içinde olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca günümüz Müslümanlar'ının da kurumlaşmaya verdikleri önem bu durumun belirtilerinden sayılabilir.

Kurum ile cemaati birbirine karıştırmakta ısrarlı görünen Müslümanın zihni; formda İslâmî arzu ve çabaların/arayışların oluşturduğu –dernek, vakıf aracılığı ile– bir "araya gelmişliği", sivil olarak tanımlaması ve kavramsallaştırması izahı zor bir durum sayılmalıdır. Çünkü bu biraraya gelme talepleri, İslâmî "kod"lar içinde kendini göstermiş, ifade etmiş olsa bile, metropolün ekonomik ilişkilerinin ve hâkim ufkunun tanzim ediciliğinin ötesine varamamaktadır. Günümüz Müslümanının estetik temelli bir kent kültürü –ki bu asla şehir/"medine" kültürü olmayacaktır– arayışının "köylülükten kurtuluşu sağlayacak" İslâmî bir arayış olmaktan çok, tüketim kültürünün bir parçası olarak İslâmî bir form giydirilmeye çalışılan "sivil kültür"ün, hayatı estetize etme talebinden kaynaklanan hususiyeti sayılmalıdır.

Kültürün/sivil kültürün bir hayat biçimi öneren, bir hayat biçiminin giderek kendisi olmaya başladığını görmekteyiz. Kendine has bir sanat ve düşünme tarzını içeriklendirmiş durumdadır. Estetik anlayışlara paralel olarak, İslâmî bir form içinde bir boş zaman ve boş zaman pratikleri/ideolojisinin arttığı günümüzde "sivil toplumun" İslâmî cihetten de düşünülmesi ve

Müslümanlar'ın kendilerini bazı kurum ve kuruluşlar etrafında toplamaları, dolayısı ile ne tesadüf, ne de maddi temellerden yoksun kabûller sayılmalıdır.

Aslında uzun zamanlardan beri, fakat son yıllarda giderek artan bir tarzda vakıflaşma/dernekleşme şeklindeki kurumlaşmalar, Müslümanlar cihetinden yaşanan ciddi bir dönüşümün de habercisi sayılır. Demokratik zihniyet ve rasyonelleşmenin renk belirlediği toplumsallıklarda aynı zamanda kurumsallaşmaların çoğaldığı, toplumsal meselelerin halledilmesinde kurumların kaçınılmaz olarak görülmesi noktasına gelindiği gözlenir. İslâm'ın meselelerin çözümünde ve tarihsel tecrübe içinde tercih ettiği "bire bir" yolun terk edilerek, her meseleye kurumlar aracılığı ile çözüm arama, Müslümanlar'ın aralarındaki ilişkileri kurumların dolayımı ile kurmaya başladığının bir göstergesiydi. Bu demektir ki, aynı zamanda Müslümanlar'ın hayat biçimleri kentin seküler hususiyet taşıyan ilişkileriyle beraber dönüşüm süreci yaşamakta, İslâm sivil kültüre katılarak onun bir parçası haline gelmeye başlamaktadır.

## V

Kişisel kanaat olarak, bir kısım Müslümanlar tarafından sivil toplumun, siyasal toplumun yani devletin karşıtı olarak tanımlanmış veya öyle anlaşılmak istenmiş olması, kavramın içeriğinin anlaşılmasına mani olmuş ciddi bir yanlışlık sayılmalıdır. Her ne kadar ulus-devletin otoriter/totaliter örgütlenme ve siyaset yapısına karşın; sivil toplumun demokratikleşme ve kendi özerkliğini ekonomik ve idari "kolonizasyon"a karşı müdafaa çabası cazip ve önemli bir imkân olarak görülse de, buna indirgenemez.

Çıkar endişesinin kendisinin oluşmasında esas etken olması yanında, sivil toplum, kabaca bizim temel toplumsal ilişkilerimizin ve tecrübelerimizin toplamı; sabah terk ettiğimiz ailemizden sonra başlayan ilişkilerin bütünlüğü sayılabilir. Günümüzde onu cazip hale getiren tarafı ile: İktidarın kamusal ha-

yat üstündeki denetim ve gözetimine itiraz eden ve bunun çıkarları temelinde sınırlandırılmasını isteyen, buna çalışan kurumların bütünü olarak sivil toplum; "iyi bir hayat" biçimini mümkün kılan siyasal/sosyal topluluğun demokratik devlet olduğuna beslenen inanç üzerine kuruludur ve onun üstünde faaliyette bulunur.

Sivil toplum sadece bir "form" da değildir; insanlar onun içinde örgütlenerek kendi ekonomik çıkarlarını veya diğer taleplerini siyasal toplumdan/devletten korumaya çalışsınlar. Sivil toplum, K. Tester'in de dediği gibi demokratik siyasetin bir meselesi de sayılmaz. Hattâ bizzat toplumun kendisi ile karşı karşıya gelme meselesi de değildir. Hele onu sadece devlet/siyasal toplum karşıtlığı için de tanımlamak ve siyasal toplumla olan ilişkiler düzeyine indirgemek hiç mümkün değildir.

Sivil toplum her şeyden önce bütün beşeri ilişkilerimizi dinin yüklediği sorumluluk ve anlamdan yoksunlaştıracak bir kurguya sahiptir. Gündelik hayatın gayba ve Allah'ın rızasına ilişkin boyutunu ihmal etmeyi esas alır. Özgürlük için yeni yollar önerir; hayatın her zaman inanılmış mutlak değerler ve hükümler üstünde yaşanması gerekmediğini sürekli imâ eder. Kadim Grek'ten alınmış "iyi bir hayat" anlayışının sabiteleri olmadığından, peygamberlerin örnekledikleri ile çatışır. Sivil toplum tahayyülü; gayb ile müşahede alanının, zahir ile Batı'nın, siyasal ile sivil toplumun, kamusal alan ile özel alanın, kaos ile düzenin, insan ile tabiatın, uygarlık ile barbarlığın birbirlerinden ayrıştırılması temeline dayanır.

"Sivil" kavramını, içeriğinde önemli dinî, sosyal, tarihsel yüklemler taşımakta olduğundan bu değerlerden soyutlamak mümkün değildir. Kavram her şeyden önce "barbarlık durumunun" karşıtı olarak içeriklendirildiğinden; belirli bir eğitime, zerafete, adaba referansta bulunur. Sivil olmak kabalığın, barbarlığın karşıtı olmak demektir. Sivil toplumdan bahsetmek K. Tester'in dediği gibi gönüllü birliktelikler ile devletin kurumsal düzenlemelerinin ayırdedilmesi demektir. Fakat aynı zamanda, belki de en önemlisi, bir "uygarlık durumu" ile "doğal durum" arasında ayrım yapmak demektir.

Sivil toplumun kendi tarihsel/dinî/felsefi tecrübe geleneği içinde neye tekabül ettiği ve neyi içerdiği, Müslümanlar cihetinden önemli tarafını teşkil eder. Bu bir yönü ile toplum, devlet, çoğulculuk kavramlarına; diğer yönden de bir yönetim aracına indirgenmeye çalışılan demokrasinin ideolo ji yüklü mahiyetine bakmayı gerektirmektedir. İslâm'ın her şeyden önce Aydınlanma'nın toplum kavramsallaştırmasını kabûl etmesi mümkün değildir. Toplumun özel alan ve kamusal alan; siyasal ve sivil toplum olarak düalist temelde kavramsallaştırılmasına İslâm'ın yaptığı itirazın, "totaliter" olarak algılanması mümkün olsa bile bunun bir meşrûiyeti olduğu söylenemez. Zira İslâm'ın iktidar anlayışı, onu kavramsallaştırma ve inşâ tarzı, modern iktidar biçiminden farklı bir mahiyete sahip bulunmakta; bu ise toplum kavramsallaştırımı ile çatışmaktadır.

Öte yandan İslâm modern toplum kavramsallaştırımında eşitlik/eşitleştirmenin temel alınmasını kabûl etmemektedir. İslâm'a göre toplumsal ilişkiler ancak *adalet* üstünde inşâ edilebilir ve ancak ondan sonra farklılıkları/çoğulluğu korumak mümkün olabilir. Eşitlik/eşitleştirme ilkesi her şeyi öncelikle homojenize etmeyi beraberinde getirmektedir. Bu bağlamdan konuşursak, Batı hiçbir zaman çoğulcu olamamıştır; bu durum Hıristiyanlık'ın hüküm sürdüğü uzun tarih boyunca olduğu kadar, ondan sonraki modern dönem için de söz konusudur.

## VI

Türkiye'de sivil toplumun inşâsı ve güçlendirilmesi, demokrasinin sağlığa kavuşturulması için bir süreden beri tartışılmaktadır. Müslümanlar cihetinden cazip bulunan bu tartışma, aynı zamanda sivil toplum-İslâm ilişkisine, her zamanki indirgemeci bir mantıkla, sivil toplum "unsurlarının" benzerlerini İslâm'da/Müslüman topluluklarda aramaya vesile olmaktadır. Tabiî ki burada demokrasinin nihai hedefi olarak görülen sivil toplum inşâsındaki İslâm'ın konumu ve/veya İslâm'ın su-

nabileceği imkânların neler ve nasıl olabileceği meselesi önemli yer tutmaktadır.

Üç askerî müdahalenin yaşandığı bir ülkede özgürlük taleplerinin cılız olması; devlet-toplum ilişkilerinin mahiyeti ve ölçüsü, devlet karşısında –olmayan– sivil toplumun güçlendirilmesi ile mümkün olabileceğine inanç giderek güçlendi. Ne var ki, Müslümanlar cihetinden sivil toplum otoriter/totaliter devlet karşıtlığına indirgenerek benimsenirken, devlet tekelindeki "cami"nin sivil mi, yoksa siyasal topluma mı ait olduğu meselesinin hâlâ belirsizliğini koruduğu görülmektedir.

Vatandaşının siyaset ile uğraşmasından hoşlanmayan bir gelenekten gelmekteyiz. Kendisi için özel olarak oluşturduğu; fakat Cumhuriyet sonrası korumasız –çünkü caminin "yeri" belli değil– kaldığından, vatandaşına da rahatlıkla uygulayabildiği ve bir "örfi hukuk" alanı olarak görebildiği bir toplumda her şey devletin imkânları ile var edildiğinden –çünkü başka türlü var olma "alanı" mevcut değildir–, bir sivil toplumdan bahsetmek mümkün değildir. Devlet sadece burjuva sınıfını var etmemiştir, aynı zamanda sendikal kuruluşlar da onun eseridir. Bu nedenle işverenlerin temsilcisi ile sendika temsilcisinin birlikte devletin yanında yer almaları sürpriz sayılmamalıdır. Bundan dolayı Türkiye'de sivil toplumun olmayışı ya da sivil toplumun siyasal alanla ilişkisinin zayıf olmasının, devlet örgütlenmesinin hiyerarşik yapısı içinde yine devlet tarafından var edilmeye çalışılmasının neticesi olduğu söylenebilir.

* * *

İslâm sivilitenin "birey" olarak kavramsallaştırılmış insan anlayışına itiraz ederek, kendisi için "mümin/kul"; toplum veya "sivil toplum" kavramsallaştırmasının yerine de "cemaati" öngörmektedir. Görünen o ki, bunlar için şimdi bir mekân söz konusudur. O da elbette ki cami olacaktır!..

*İlim ve Sanat,* 1997, sayı 46/47

# Demokrasinin İslâm'la Bağdaşma Sorunu ya da Demokrasinin Kartezyen Geleneğinde "Ben" ve "Başkası"nın Konumu

Birlikte yaşamanın çok tartışıldığı günümüzde modern demokratik düşünce/gelenek içinde "ben" ve "başkası" ve bunlar arasındaki ilişki meselesi bu yazının konusu olacaktır. Burada dile getirmeye çalışacağım husus şudur: Bir kanaat olarak, modern demokratik düşünce/geleneğin pratikte ve tarihsel tecrübesinde "başkası" ile birlikte yaşamaya yapısal olarak müsait olamadığı; bundaki sebebin ise tarihten taşıyıp getirdiği bir mirasın neticesi olduğunu ifade etmeye çalışacağım.

Demokrasi bir yönü ile Grekler kadar eski; fakat diğer yönüyle de güzelliği tartışmaya açık olsa bile Mona Lisa kadar genç sayılır. Halkın kendi kendisini yönetmesi manasında eski; taşımakta olduğu evrensellik, eşitlikçi/eşitleştirici ilke ve idealleri bakımından da yenidir. İnsanların kendilerini yönetmeleri ve yönetime katılmaları olarak özgürlüğü; ama belirli bir düşünce, tasavvur, hayat ve dünya görüşünü öngören normatif özelliği ile kendinde içkin bir baskıyı taşımaktadır.

Özel mülkiyete ilişkin haklara dayalı bir özgürlüğü öne çıkartan modern demokratik anlayış şüphe yok ki birey temellidir. Ne var ki demokratik gelenek, içinde sadece özgürlük ve eşitlik barındıran bir toplumsal proje ve yönetim biçimi sayılamaz. Bu tecrübenin tarihini ve bu tarihin anlamını bu düze-

ye indirgeyerek açıklamaya kalkışmak eksik bir girişim sayılmalıdır. Özünde Ortaçağ sonrası insanının kendisini yeniden var etme ideali ve umudu bulunan ve bu ideale göre kendisini dönüştürmek isteyen bir toplumsallığın yönetim biçimi olarak düşünülmek zorundadır. Başından beri kendisi için öngördüğü hedefinde belirli bir toplumsal yapı ve kurtuluşçu bir misyon içkindir.

Demokratik düşünce/gelenek hem bireyin belirlenmiş bir hedefe göre gelişme sürecini, hem de toplumun tarihsel/ekonomik/kültürel evrimini düzenleme arzusu içinde olmak gibi bir hususiyete sahiptir. Dolayısı ile bu tecrübeyi ne sadece bir yönetim biçimine ne de özgürlük sağlayıcı bir araca indirgemek mümkün görünmemektedir. Elbette bu durum bilim, din, birey, toplum ve tarihe ilişkin tasavvur biçimimizle yakın ilişkili bulunmaktadır. Netice olarak bu düşünce ve tecrübenin yaşandığı tarihsel/toplumsal evrenin kendisini doğuran şartlar ve bunlar içinde var ettiği idealler ile, yine bu tecrübenin kendisi dışında kalanlara, yani böyle bir tecrübeyi yaşamamış olan "başkası/başkaları"na karşı aldığı tavır ve konum, göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir.

Öte yandan, her ne kadar demokratik geleneği kendi tarihsel tecrübesi olarak kişisel özgürlüğe ve iktidarın kullanımına indirgemek mümkün olmasa da, bugün pratik düzlemde özgürlük ile özdeş hale gelmiş/getirilmiş haldedir. Dolayısı ile özgürlük ile özdeş hale gelmiş demokrasiye eleştiri getirmenin riskli olduğunu biliyorum. Öte yandan günümüzde hepsi olmasa bile artık bir kısım Müslümanlar'ın da demokrasi aracılığı ile özgürlük talebinde bulundukları görülmektedir. Müslümanlar açısından kimliklerini temsil etme imkânları şimdilerde demokrasi istemekle aynı anlama gelmeye başlamış gibi bir durum söz konusudur. Bunda tabiî ki yakın dönemlerde yaşanmış, bugün bile izlerine sıkça rastladığımız tecrübelerin payı büyüktür. Demokrasinin özgürlük ile bu kadar özdeş kılınmasında her şeyden önce yakın dönemde Batı'da yaşanan faşizm tecrübesi ile ülkemizdeki askerî müdahalelerin tesirlerini hesaba katmak durumundayız.

Ne var ki evrensellik iddialarının kırılmalara uğradığı şimdilerde meseleye İslâm ve Müslümanlar cihetinden baktığımızda; demokrasinin bir "araç" olmanın ötesinde neye tekabül ettiğini ve özellikle de toplumsallaşmada sınır çizen kimliğin, diğer bir ifade ile "ben" ve "başkası"nı, modern demokratik geleneğin kendi düşünce ve tasavvur dünyasında nasıl tanımlayageldiği önemli sayılmalıdır. Aynı şekilde bu tanımlamanın günümüzdeki örneği de, üzerinde durulmayı gerektiren hususiyetler taşımaktadır. Bu hususiyetleri dile getiren günümüzdeki örneklere daha sonra değinmeye çalışacağım. Burada söylemek istediğim şudur: Modern demokrasilerin kültüründe "ben" ve "başkası" kavramsallaştırımı belirli bir içeriğe zorunlu olarak bağlı kalınarak yapılmakta; bu içeriği ise yine belirli bir tarihsel mirasın şekillendirdiğini ya da ona kendi rengini kattığını görmekteyiz. Bunda da modern demokratik geleneğin geleceğe dönük eşitlik söylemi ile hayatın pratiğinde bir gerçeklik olarak ürettiği eşitsizlik üzerine kurulu ideallerinin ve yönetim biçiminin, kadim Grek'te olduğu gibi, kendini üstün bir konuma yerleştirebilmesi için "başkasını" tanımlaması ve neticede "başkası" ile kurduğu ilişki biçimi diğer kültürlerinkinden önemli bir mahiyet farklılığı göstermiştir, göstermektedir.

Öte yandan İslâm'ın günümüzde demokrasiye refere edilerek yorumlanmaya çalışılması; diğer bir anlatımla İslâm'dan demokratik bir düşünce, tasavvur ve yönetim biçiminin imkânlarının aranması modern dünyanın ilgi odağı haline gelmiş durumdadır. Her ne kadar İslâm'ın demokrasi ile görünüşte çelişen bir tarafının olduğunu söylemek zor olsa da; aynı şekilde demokrasiye uygun ve onu öngören bir tarafının olduğunu söylemek de ondan çok daha zor görünmektedir. Toplumun örgütsel yapısı için demokratik ilkeler ile İslâm'ın ilkeleri "form"da benzerlikler gösterse de, bu ilkelerin büyük çoğunluğu içerikleri ile İslâm'la çatışmaktadırlar. Rasyonel şekilde içeriklendirilmiş bu ilkelerin demokrasilerde eşitlik sağlayıcı bir yardımı olabilir, fakat bu ilkelerin İslâm'ın adalet anlayışını dağıtma sürecinde çatışma doğuracağı muhtemeldir.

Ne var ki İslâm'da demokratik bir geleneği başlatmanın mümkün şartlarını bulma beklentisi doğrultusunda yapılacak yorumlar, aynı zamanda insanoğlu için hem farklı bir iktidar anlayışının, hem de benzerlikleri yanında farklı erdemler üzerine kurulu farklı bir toplumsal örgütlenme biçiminin imkânının yitirilmesine sebep olacaktır. Tarihsel tecrübesi içinde demokrasinin bir değer, özünde insan aklının doğruyu bulacağına ve bu aklın gücüne herhangi bir sınır koyulamayacağına ilişkin inanç; kurumlar aracılığı ile sağlanan ilişkiler türü ve eşitlikçi/eşitleştirici bir süreç olarak yerleşmesi; düşünce, kültür, ahlâk, adalet ve kurumlar düzeyinde "rasyonel/pozitivist" düşünme sürecini de neredeyse zorunlu kılmıştır, kılmaktadır.

Eğer bu kanaatlar doğru ise; acaba demokrasi ile rasyonellik arasında nereye kadar bir ilişki mevcuttur ve demokratik zihniyet bir yönü ile seküler hususiyetlere sahip olmak zorunda değil midir? Dolayısı ile sivil ve siyasal, kamusal ve özel alanların ayrışmaları bu hususiyetin doğurduğu neticeler sayılabilir mi! Acaba taşımakta olduğu yapısal hususiyetin hasılası olarak mı demokratik gelenek "ben" ve "başkası"nın tanımını, dolayısı ile bunların birlikte yaşayabilmesini sağlıklı bir zeminde var kılamamaktadır.

Demokrasi, Avrupalı geleneği içinde, "sivil toplum", "ben" ve "başkası"nı tanımlama biçiminin kendine has özelliği ile, insanlık tarihinde ilk defa ortaya çıkmaktadır. Sözleşme temelli bir toplum anlayışının hâkim olduğu Batı dünyasında, demokrasi kartezyen gelenekte anlam ve varlık bulan "birey" üstüne kuruludur. Ayrıca "ortak iyi"nin tespiti ve toplumun örgütlenme ilkeleri ve kavramsal araçları rasyonel temeller üstüne oturmuştur. Isaiah Berlin'in de dediği gibi, modern dönemde ilke olarak sadece tek doğru bir hayat biçimi bulunmaktadır; o da aklın koyduğudur. Dolayısı ile her insanın tek bir amacı vardır o da rasyonel yöndedir. Bütün bu rasyonel varlıklar neticede tek bir evrensel uyumda biraraya geleceklerdir. Bütün çatışmalar ve trajediler ise, aklın irrasyonel ile olan çatışmasının neticeleridir.

Belirli bir hayat biçiminin yine belirli bir yönetme/yönetil-

me biçimine az çok tekabül etmesi gerektiğini kabûl edersek, denebilir ki demokrasi geleneği kadim Grek'ten modern zamanlara kadar içinde hep rasyonel bir mirası taşıyagelmiştir. Bunu modern epistemolojinin ve bireyin kurucusu sayılabilecek Descartes'tan dolayı, kartezyen olarak adlandırmak mümkün. Kartezyen gelenek derken, Descartesçı düşüncenin kesinlik arayışını değil, özne-nesne ilişkisini, diğer bir anlatımla "ben" ve "başkası"nın kurgulanımındaki kaynak ve yöntem kastedilmektedir.

Kartezyen tasavvur ya da düşünme biçiminde "özne", yani "başkası"nın karşıtı olarak "ben", kendi varlık meşrûiyetini kendi içinde taşıyan bir yeterlilik, bunun neticesi olarak da kendini "diğerinden" yalıtan bir özellik taşımaktadır. Çünkü kendini idealist bir okuma biçiminin imkânı ile kapalı bir dünyaya dönüştüren demokratik/modern insan, aynı zamanda dışarıya kapalı bir toplum ve uygarlığın "başkası"nı dışlayan dünyasını inşâ etmiştir bununla.

Siyasal ve toplumsal düzeyde çok zaman uğraşmakta olduğumuz birçok meselenin altında, aslında "ben" ve "başkası" olgusunun yattığını söyleyebiliriz. Neticede toplumsal dünyanın gerçekliği "ben" ve "başkası"nın arasındaki ilişki üzerine kurulmuştur. "Ben" ve "başkası" ya da farklı olma meselesi, özellikle Batı'nın tarihsel/felsefi geleneğinde ve bizzat hayatın pratiğinde ciddi bir mesele olagelmiştir. Nihayet meselenin boyutu farklı kültürler, farklı toplumlar ile kurulacak ilişkiye kadar uzanmakta, siyasal ve toplumsal örgütlenme ve yönetim için önem taşımakta, muhtevasında bir güç ilişkisi barındırmaktadır.

Acaba "ben" ve "başkası" meselesini, farklı alanlarda yapılan yanlışlığa düşmeden, yani onları ontolojik bir indirgemeye uğratmadan nasıl konumlandırabiliriz ve tanımlayabiliriz sorusu kanımca önemli sayılmalıdır. Kişisel kanaat olarak bunu sadece semavi dinlerin yaptığını söyleyebileceğime inanıyorum. Fakat buradaki esas nokta bunu, bugün yaşayan dinlerin kendi tarihsel tecrübeleri içinde nasıl gerçekleştirdikleri önem taşımaktadır.

Eğer Rönesans sonrası modern Avrupa'nın kendi tarihine farklı bir kimlik, yani "ben" ve "başkası" cihetinden veya bunların ilişkileri açısından bakılacak olunursa, Batı yönünden bu durum ne bir uzlaşma ne de bir anlaşma ile neticelenmiştir.* Anlaşma ve uzlaşma kavramları fazla işlev icra edemediklerinden, meseleyi çözmek "tolerans"a dayandırılarak olmuştur. Bu sebeple demokratik yöndeki gelişmeler ile toleransa aşırı vurgu koşutluk içinde seyretmiştir. Fakat bu tecrübenin farklı değil, aynı dini/tarihi paylaşanlar arasında yaşandığını biliyoruz.

Hıristiyanlık tarihteki tecrübesi içinde dinî temeldeki farklılıkları marjinalize ederek toplumsal düzeyde gettolaştırmıştır. Buna örnek olarak Yahudileri verebiliriz. Öte yandan değişik yorumlardan kaynaklanan düşünce düzeyinde tezahür eden kendi içindeki farklılıkları ise; "günah" sayarak –ki bu, miras alınan Grek mantığı veya kartezyen okuma biçimi içinde irrasyonel bir durumdur– yok etmeye çalışmıştır.

Dolayısı ile kendi tarihsel tecrübesi içinde kadim Grek'ten bünyesine alarak taşıyıp getirmekte olduğu mirasın neredeyse kaçınılmaz neticesi olarak Hıristiyanlık, J. Roberts'in tespit ve ifadesiyle tarihte "başkası" ile birlikte yaşama tecrübesine sahip olmayan tek din olma özelliği taşımaktadır. Budizm, Konfüçyanizm, Yahudilik ve İslâm'ın başka dinden olanlarla birlikte yaşama imkânına ve tecrübesine sahip dinler olduklarını söylemek mümkün.

Hıristiyanlık'ın bünyesindeki bu mirasa kısa da olsa daha sonra değinmeye çalışacağım. Buna ilave olarak Hıristiyanlık'ı eleştirmek gibi bir maksat içinde olmadığımı da özellikle belirtmek istiyorum. Burada dile getirilmek ve dikkat çekmek istenen nokta şudur: Modern demokratik gelenek, "ben" ve "başkası"nı kavrayış biçiminin ve tanımlama mantığının tabiî neticesi olarak "başkaları", yani başka dinden olanlar ile birlikte yaşama tecrübesine sahip olmayan bir dinin on dört yüz-

---

(*) Burada aynı dinî/kültürel gelenek içinde "ben" ve "başkası"ndan bahsedişimizin sebebi, Hıristiyanlığın "monolitik" bir yapı; "homojen bir düşünce ve müminler topluluğu" tasavvuru ve arayışından dolayıdır. Dini farklı yorumlamak "başkası" olmaya yeterli olmuştur.

yıllık tarihsel tecrübesinin sonunda ortaya çıkmıştır. Demokrasi böyle bir mirasın olumsuzluklarını da aynı zamanda bünyesinde taşımaktadır; aynen Hıristiyanlık'ın Grek mirasını kendinde taşıdığı gibi. Diğer bir ifade ile, modern demokratik gelenek taşımakta olduğu kartezyen özelliğinden dolayı bugün hâlâ "başkası"na açık değildir ve olamamaktadır. Fakat bunun yanında, birlikte olabilmek için "başkasına" başından beri sadece iki seçenek sunmaktadır; bunlardan biri "asimilasyon", diğeri ise "eliminasyon"dur. Bu duruma, konuşmanın sonunda yaşayan iki örnekle kısaca değinmeye çalışacağım.

Şimdi kadim Grek'ten günümüz modern demokrasisine kadar uzanan mirasa kısaca değinmek istiyorum.

Hıristiyanlıkla da eklemlenmiş Grekler'den gelen insan anlayışında, insanın kendi kaderini kendi elinde bulundurduğuna, bu insanın içinde yaşadığı "zaman"ın ise belirli bir amaç doğrultusunda evrildiğine inanmak, Batı tarihinin belirleyici unsurudur. Bu tarih anlayışı içinde Grekler, kendi dillerini, Tanrılarını ve geçmişlerini paylaşan insanların gerçekte ancak insanca bir hayat yaşayabileceklerini varsayıyorlardı. İnsanı tanımlarken, kullandıkları kıstaslar Grekler'in kendilerini diğer insanlardan farklı, özel insanlar olarak görmelerini doğuruyordu. Buradaki Grek insanı, rasyonel aklın idolleşmiş temsilcisi durumundadır; polis ve orada hüküm süren hayat biçimi ise, uygar olmanın ve uygarlığın numunesi sayılır. Bundan dolayı uygarlık ve barbarlık, yani diğer bir ifade biçimi ile "ben" ve "başkası" arasında farklılığa aşırı vurgu Grekler'in kendilerinden sonraki dünyaya bıraktığı mirasıdır. Hattâ Yahudilerin de Grekler'ce barbar olarak görüldüğünü belirtmeliyiz. Nitekim Batı'nın kendisini her zaman barbarlığa ("antropos"lara) karşıt olarak konumlandırdığını ve uygarlık (etnos) olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Dolayısı ile bu karşıtlık Grekler'de seküler, fakat Hıristiyanlıkta kendisini dinî bir form içinde devam ettirmiştir.

Hıristiyanlık bir yönü ile Roma karşısında 3. ve 4. yüzyıllarda kendi kendisini inşâ ederek var etti. Bu var oluş aynı zamanda bilhassa Grek ve Roma'nın entellektüel ve örgütsel mi-

rasın bünyeye aktarılarak içselleştirilmesidir. Böylece Grek rasyonalizmini bünyesine alarak onu geleceğe, yani modern döneme aktarmayı sağladı. Ne var ki, bu miras başkası ile yaşamayı mümkün kılamayan, fakat ona sadece "asimilasyon" ya da "eliminasyon" gibi iki seçenek sunan belirli bir mantık kurgusunun benimsenmesi olmuştur. Başkası, önceleri Polis'in ve Roma'nın, şimdi de artık Hıristiyanlık'ın dışında kalanlardır. Buradaki önemli nokta, "ben" ve "başkası" kavramsallaştırımının dindeki kâfir-mümin ayrımına uygun düşmesi, sadece forma ilişkindir. İçeriği belirleyen mantıksal kurgunun, dine ait olmaktan çok Grek mantığının çalışma ve düşünme biçimine denk düşmekte olduğu söylenebilir.

Ne var ki devralınan bu mirasın birçok sebeple birlikte aynı zamanda 13. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık'ı da dönüştürmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu tarihten itibaren Hıristiyanlık doğduğu ilk kaynağını terk ederek kutsal merkezini Kudüs'ten Roma'ya taşımış olur. Bu durum diğer dinlerde görülmemiş bir olgu olarak dikkat çekmektedir. Fakat bu aynı zamanda "ben"in, yani Avrupa ve Avrupalılık düşüncesinin inşâsına başlandığı bir döneme de denk düşmektedir. Avrupa sözcüğü çok sonraları, yaklaşık 16. yüzyıldan itibaren yaygın şekilde kullanılmaya başlanacaktır. Bu bağlamda Edward Said'in söylediğinin aksine, oryantalizmin var edilmesinin sebebi Doğu'nun sömürülmesi değildir. Tersine Doğu'nun sömürülmesi bir sonuç, hasıla olarak ortaya çıkmıştır. Oryantalizm, sonraları sömürmek için, kullanılmış olsa bile, başlangıçta farklı inançlarla meydana getirilmiş olan bir fikrin geliştirilmiş hali sayılır.

Bir kanaat olarak, oryantalizmin sebebi "Oksidant"ın, diğer bir ifade ile Avrupalı "ben"in inşâsı için "başkası"na yani "Oriyent"e ihtiyaç duyulmuş olunmasındandır. Eğer Grek mantığı içinde düşünürsek; Avrupa "polis" sayılırsa, polisin iki şeye ihtiyacı olacaktır; barbarlara ve homojenlik arayışına. Nitekim Hıristiyanlık'ın 13. yüzyıldan itibaren farklı düşüncede olanları cezalandırma yoluna gittiği görülür. Bunda Hıristiyan dininin Ortaçağ'dan beri bir ideal olarak taşımakta olduğu homojenlik fikri; dolayısı ile "başkası"na açık olmayan bir üm-

met olmayı hep arzulamış olmasıdır. Bu idealde, Ortaçağ dünyasının total ve rasyonel olmasının etkili olduğu söylenebilir. Bu oluşum veya arayış kendi referans kaynağını yine kendi içinde taşıyan "ben"in başka bir deyimle Avrupalılığın inşâsıdır. Netice olarak, nasıl ki "polis"in vatandaşı olmayan barbar sayılmışsa, nasıl ki kilisenin dışında kalan sekülerse, şimdi de oksidentin dışında kalan barbardır (antropostur), başkasıdır ve onu iki seçenek beklemektedir: Asimilasyon ya da eliminasyon.

Tam da bu noktada şimdi Descartes bulunmaktadır. Kartezyen özne idealist bir okuma ile kendi referansını –Avrupa gibi– kendi içinde taşıyarak var olur. Aynı zamanda da modern demokratik toplum için gerekli olan "birey"i ve "epistemolojik" temeli kurar. Bu rasyonel temeldir ki, kendi dışındakini düşünmeyen, düşünemeyen biri olarak varsayar ve onu tanımlama hakkını kendinde bularak ona nesne, yani "başkası" kimliğini giydirir.

Fakat biz başından beri biliyoruz ki, polis ile dışındakiler, Hıristiyan ile olmayanlar, Avrupa ile Avrupalı olmayanlar, özetle oksident ile oriyentin arasında uzlaşması mümkün olmayan bir sınır ya da çelişki bulunduğu kabûl edilegelmiştir. Kipling'in "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı" deyişi hatırlanacaktır.* Hattâ bu çelişki başlangıçta tabiatında başkası kategorisine alınarak ona karşı savaş açılması şeklinde tezahür eder. İlave olarak demokratik geleneğin aynı zamanda insanı özgürleştirdiğine inanılan tabiat karşısındaki bu "savaş" ilişkisi içinde var olageldiği söylenebilir.

Daha önce de değindiğimiz gibi, modern demokratik gelenek, kendi mantıksal kurgusu ve epistemik doğasının bir hasılası olarak tanımlayageldiği "başkası"na, başından beri sadece iki tercih sunmaktadır. Bunlardan biri asimilasyon, diğeri ise eliminasyondur. Dünyanın, modernleşme süreçlerinde giderek

---

(*) Burada hatırlanılması gereken trajik bir husus da; oryantalizm ile yaygınlık kazanan Doğu-Batı ayrımının Müslümanlar tarafından kolayca benimsenmiş olunmasıdır. Oysa İslâm cihetinden coğrafi temelli böyle mekânsal bir ayrımının meşrûiyetinin olduğunu söylemek mümkün değildir.

nasıl Batı'ya benzediğini/benzetildiğini gözlemleyerek bunların yeterli bilgisine sahip durumdayız. Direnenlerin ise nelere muhatap kılındıklarını da biliyoruz. Nitekim 20. yüzyılın sonundaki demokratik uygarlığın şimdilerde üstünde yoğun şekilde tartıştığı iki tezine baktığımızda da, yine bu iki seçeneğin günümüzdeki temsilcilerini görebiliyoruz. F. Fukuyama tarihin sonuna gelindiğine vurgu yapan tezi ile asimilasyoncu tercihin seslendireni olarak, asimilasyon sürecinin tamamlandığını ilân etmektedir. Şüphe yok ki elde edilen bu neticede, kendini tanımlamak için ihtiyacı olan "başkası"nın asimile edilmiş olması, "kartezyen/demokratik özne"nin Fukuyama'nın da ifade ettiği gibi "canının sıkılmasını" da kaçınılmaz kılacaktır. S. Huntington ise eliminasyoncu tercihin seslendiricisi olarak farklı uygarlıkları (her ne kadar buna din diyemiyorsa da) savaştırmak istemekte; böylece "kartezyen/demokratik özne"nin işinin kolaylaşacağına inanmaktadır.

Ne var ki böyle bir durumun İslâm cihetinden kabûlü mümkün değildir. İslâm kendine ait farklı toplumsal ilişkiler ve yapılanmalar önermekte olduğundan ve bunu da kartezyen olmayan bir özne, yani mümin ile yapmak istediğinden Müslümanlar İslâm'ın demokrasiye değil, demokrasinin İslâm'a bakarak kendini tanımlamasını doğru bulmaktadır. Bu çabanın nihayette "ben" ve "başkası"nın ilişkisi cihetinden kartezyen olmayan bir özgürlük anlayışı olacağını söyleyebiliriz.

Kısa olacak şekilde İslâm'ın başkasını nasıl tanımladığına değinirsek, denebilir ki İslâm'ın "başkası"nı tanımlayışı Müslümanın tercihine göre değil, verili tanımlar aracılığı ile olmaktadır. Her şeyden önce İslâm'ın, tanımlamaya girişirken "başkası"na yönelik sorusu ve değerlendirmesi, kimliği öne çıkartan bir özellik taşımaz. Kimlik ikincil öneme sahiptir. Dolayısı ile soru *kimliği* değil, *varlığı* önceleyen kozmolojik bir soru olarak ortaya çıkar. Çünkü "başkası"nın bizzat kendisine yönelik soru, soruyu soran "ben"i de içine alan kozmolojik bir değerlendirme hususiyeti taşır. Böyle bir soru ise elbette ki 'yaratılmış olmayı' gündeme getirir. Dolayısı ile "başkası", Müslüman olmayan biri, her şeyden önce yaratılmış olan bir varlıktır.

Özne/Müslüman onu sadece kimlik bağlamında ve de verili bir kimlik ile tanımlayabilir ancak.*

Böyle bir durumda "ben" ve "başkaları" yaratılmış olma bağlamında aynı ontolojik düzlemi paylaşmaktadırlar. İkisi arasında kurulacak ilişki her şeyden önce rasyonel, eşitlikçi/eşitleştirici bir ilişki olmaktan çok, içeriğini kendisinin belirlediği İslâm'ın, *adalet* kavramı üstünde cereyan edecektir. Öte yandan ontolojik düzlemdeki ortak özelliğe koşut olarak Müslüman "hidayetin Allah'tan olduğunu" bildiği için, diğer bir ifade ile İslâm'da hazır bulduğu "başkası" kavramı sebebiyle; bunun, rasyonel ve homojenliği hedefleyen bir akıl yürütmeye engel teşkil edeceği kaçınılmaz olmaktadır.

İslâm'da ayet sözcüğü; işaret, delil, yaratıcının varlığına şahitlik eden manasına gelmektedir. Dolayısı ile yeryüzündeki her şey yaratıcının varlığına şahitlik eden birer ayettir. Aynı varlık evreni içinde bulunan insan da bu ayetlerden biridir.

Bu evren içinde üstün kılınmış insan hem ayet, fakat aynı zamanda da ayet'i algılayan biri durumundadır. Yani burada ayet sürgit ayet değildir; mukayeseli diğer bir anlatımla burada A, kadim Grek zihninin kabûl ettiği gibi sadece ve salt A değildir. Dolayısı ile özne-nesne/ben-başkası ilişkisinde de nesne/başkası, aynı zamanda öbür dünyada özne/ben için şahitlik yapacak biridir; dolayısı ile salt nesne/başkası değildir ve bu ikisi arasındaki ilişki aşkın bir içerik (şahitlik) taşıdığı için önemlidir. Burada söylemeye çalıştığım, Müslümanın "başkası" ile kurduğu ilişki "kartezyen düşüncenin"/"demokratik zihnin" imkânları ile algılanamaz ve kurulamaz. Aksi halde İslâm'ın farklı olanın farklılığını koruması ilkesi ortadan kalk-

---

(*) Burada bir hususa değinmek gerekmektedir. Şüphe yok ki Hıristiyanlık da aynı kozmolojik soruyu sormakta ve cevabını da yine 'yaratılmış olma' bağlamında vermektedir. Burada vurgulamaya çalıştığımız böyle bir soruyu, Hıristiyanlık, Greklerden aldığı mirasın içeriğindeki müdahaleci unsurlarını da katarak, cevaplandırmaktadır. Bu etkilenmeden dolayı sorunun pratikte tezahür eden cevabı değindiğimiz tercihler şeklinde olmaktadır. Bu soruya pratikte verilen cevabın misyonerlik olarak somutlaştığını, bunun da asimilasyoncu bir içeriğe sahip olduğu bilinmektedir. Öte yandan, "Batı-dışı insanın", insan evrimini açığa vuran "Tanrı'nın büyük varlık zincirinde" hangi halkayı oluşturdukları meselesinin Batı'da çok tartışıldığı bilinmektedir.

mış olur; bu ise İslâm'ın *adalet* ilkesiyle çatışacaktır. Netice olarak İslâm özne-nesne ya da ben/başkası ilişkisini farklı şekilde kurmaktadır. Bu sebeple İslâm ve kurmak istediği siyasal yönetim biçimi, modern demokratik gelenekte olduğu gibi birey değil, mümin; toplum değil, cemaat üstüne kurulmayı hedeflemiştir.

**Haz. Nuri Bilgin, *Cumhuriyet, Demokrasi Kimlik* (Bağlam, 1997)**

Avrupa'da reformasyon sonrası cereyan eden hadiseler ve meydana gelen değişimler sadece dinin ve iktidarın dönüştürülmesi ile sınırlı kalmamıştır. Bu dönemde başlayarak devam eden değişimlerle beraber insan; kendisi, evren ve dünya hakkında; kendinden önce yaşamış ataları ve onların inançları hakkında oldukça farklı, dolayısı ile yeni inanç ve kanaatlere sahip olmaya başlamıştır. İnsanın bu dönem sonrasında kazandığı düşüncelerinin hususiyeti; zamana ve mekâna ilişkin olduğu kadar; insana, topluma, iktidara, otoriteye, siyasete, ekonomiye, bilgiye ve dine uzanan bir dizi değişim ve dönüşümün kendine has yeni "rengini" taşımakta olmasıydı.

Hıristiyanlık'ın kilise merkezli uzun tarihsel tecrübesi içinde kurmuş olduğu monolitik dünyanın; Reformasyon'la beraber temelden tavana kadar farklı parçalara bölünerek ayrışması, şüphe yok ki hayatın her alanında belirleyici bir etki yapmıştır. Ne var ki vuku bulan bütün değişimler aslında yeni bir "hakikat" anlayışının aranması, ya da bu hakikatin ortaya çıkması için girişilen çabaların kaçınılmaz neticesi olarak tezahür etmekteydi. Tekil ve merkezî örgütlenme neticesinde oluşmuş; farklı olana müsaade etmeyen, hattâ farklılığı kafirlik olarak tanımlayan bir ümmet anlayışının yüzyüze kaldığı de-

rin ve sakıntılı bir ayrışma söz konusu olmuştu.

13. yüzyıla kadar Hıristiyanlık'ın kurulu dünyasında örgütlenmiş bir güç ve tek kurum olarak Katolik kilisesi bulunmaktaydı. Bu tarihten itibaren başlayan çözülmeler; o zamana kadar tecrübe edilmeyen ve rastlanmayan yeni gruplaşmaları ve farklı kanaatlerin ortaya çıkmasını mümkün kılmış oldu. Çözülmelerle 18. yüzyıla gelindiğinde örgütlenmiş yüzlerce yeni mezhebin ortaya çıktığı ve bunlar arasında derin sürtüşmelerin olduğu görüldü. Dinin farklı yorumlarından hasıl olan; Batı'nın kendi tarihinde ilk defa şahit olduğu ve bununla beraber gerilim ve uzun çatışmaların yaşandığı yeni mezhepler ve farklı toplumsallıklar arasındaki mücadeleler, neticede iki önemli "kavramın" ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bunlardan biri, yönetim biçimi olarak "demokrasi", diğeri ise "tolerans"tır. Demokrasi, önemli farklılıklar taşıyan yönlerine rağmen kadim Grek'te yaşanmış bir tecrübe olarak yeni sayılmasa bile; dinî tolerans 18. yüzyıldan itibaren Batı'da yaygınlık kazanmaya başlarken, kendisini rasyonelleştirmesi ya da bu yolla meşrûlaştırmaya çalışması önemli ve Batı için yeni bir husus olmuştur.

Dinin kabûl etmek hususunda istekli olmadığı ve hiç de hoş görmediği bu meşrûlaştırmaya göre; geleneksel Hıristiyanlık'ınkinden çok daha derinlerde bulunan yeni bir hakikat şimdi söz konusu olmaktaydı. Ne var ki, bu hakikat insana tam ve kusursuz şekilde ifşa edilmemiştir. İnsan bu hakikati deneme ve yanılmalar neticesinde uzun ve yoğun bir çaba göstererek elde edebilecektir. Bundan dolayı "hakikat" sayılabilecek bir olgu, en azından şimdilik daha ortada mevcut değildir. Eğer "tolerans" gösterilirse bu süreç tamamlanacak, beklenen hakikatin günyüzüne çıkması mümkün olacaktır. Bu çeşit bir rasyonelleştirmenin neticesinde bütünüyle Batı'ya ait dinî ve tarihsel tecrübenin ortaya çıkardığı "tolerans", şüphe yok ki Batılı bir "icat" sayılır. Bundan dolayı demokrasi ile toleransın birlikte olmak ve anılmak gibi bir hususiyetleri bulunmaktadır. Rönesans sonrası bir tecrübenin neticesinde ortaya çıkmış olan "tolerans"ın, "katlanma" anlamı taşımasına rağmen; son zamanlarda bizde yanlış bir şekilde ve yanlış bir "bağlam"da

"hoşgörü" olarak kullanılması, Tanzimat'la birlikte alışkanlık haline getirdiğimiz indirgemeci zihin mahsulü sayılmalıdır.

Yeni hakikat tahayyülünün mahiyette farklılık taşıması "tolerans" kavramı ile beraber anılan demokrasiyi Batı'da mümkün kılarken; aynı zamanda yeni bir iktidar anlayışını, diğer bir ifade ile iktidar kaynağının yeryüzüne aktarımını da zorunlu ve mümkün kılmıştır. Aslında bu, kilisenin yüzyıllardır savunduğundan farklı olan yeni bir hakikat anlayışının, kendini toplumsal alanda ifade etmesinden başka bir şey sayılmazdı.

Gerçekte bu yeni dönemde meydana gelen dönüşümün epistemolojik düzlemdeki müşahhas ifadesi, Descartes'ta tezahür etmekteydi, denebilir. Yeni değişimi talep eden ve ondan da umduğunu olmasa bile yoğun bir iyimserlik içinde nasibini alan insan; dinin söylediğinin, daha doğrusu kilise merkezli Hıristiyanlık tecrübesinin vazettiğinin aksine, bundan böyle "düşünerek var olduğuna" inanmaktaydı. Diğer bir ifadeyle varlık, düşünceden çıkartılarak onun üstüne bina edilmekteydi.

Yeni dönemi kendine göre şekillendirmek ve anlamlandırmak isteyen bu yeni insan; "düşünerek" var olduktan sonra, yine "düşünerek" kendini inşâya girişir. Ona; düşünmesine imkân veren "yeni aklının" kapasitesi ve ufku ile rasyonel temelde ve rasyonel değerler üstünde kendini kurgulayan bu insana, daha sonra "birey" sıfatı verildiğini söyleyebiliriz. Hattâ bu "bireyin" yine düşünerek, diğer bir ifade ile rasyonel düzlemde "kendi devletini" yani ulus-devleti kurduktan sonra; yine düşünmesinin bir hasılası olarak kendini "vatandaş" kimliği ile kayıtlara tescil ettirdiğini görmekteyiz. Vatandaş olarak yapması gerekenleri, yani kendine ilişkin "görev" ve "sorumluluklarını" yine kendisi "düşünerek" belirler. Öte yandan görev tanzimini yaparken, taşıdığı/sahip olduğu ahlâkın, yeni düşünce biçimine uygun düşmeyen "verili" boyutlarını/hükümlerini "düşünerek" yeniden tanzim eder ve ona –bizim teologların çok sevdiği– "etik" adını koymayı uygun görür. Üçüncüsüne geçmeden; günümüzün bazı Müslümanlar'ına da –"Askerî feodalite"nin hüküm süren idaresinden dolayı– oldukça cazip gelen şimdi iki sözcük bulunmaktadır: "Tolerans" ve "Etik".

Birey düşünerek var olduktan sonra; yine taşıdığı mantığın tabiî hasılası olarak kendi hemcinsleri ile "rasyonel" temelde anlam bulan bir "sözleşme"; yani "tabiî halden" kurtuluşu sağlayacak veya –bazılarına göre– mecbur kılan bir "toplumsal sözleşme" ile, "toplum" dediğimiz yeni "icatı", icat etmiş olur. Hakkaniyet "arayışı" için girişilmiş uzun bir arayışın neticesinde, toplum "düşünerek" var edilmenin hasılası olarak "eşitlik" temelinde inşâ edilir. Rasyonel kuralları, rasyonel talepleri ve rasyonel hedefleri ile beraber şimdi bu "toplumu" yönetmek gibi bir mesele ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bundan dolayı "demokrasi", rasyonel bir "toplumun" yönetim biçimi olmak gibi bir hususiyete sahip olarak, "toplumun" yönetim "meselesine" talip olur.

Bütün bunlar, kabaca; insanın kendi varoluşu üstündeki iktidarın; dinin, daha açıklayıcı bir ifade ile, dinin kilise merkezli tecrübesinden gelen baskının haklı olarak ortadan kaldırılması ya da reddi; bunun yerine insanın kendi iradesi ile kendi iktidarını, yine "kendi aracılığı" ile elde ederek aynı zamanda kendi üstünde yeniden inşâ etmesidir. Özgürlüğü ve iktidarı içerik anlamları ile yeniden tanımlayan bu iktidar türü, toplumsal alanda "demokrasi" olarak ortaya çıkmakta ve kendisinin reddettiği dinî meşrûiyetin yerine, meşrûiyet kaynağı olarak bundan böyle artık "halkın" geçirilmesini söz konusu etmekteydi.

Adı demokrasi olan bu yeni yönetim anlayışı sadece kilisenin tekil/totaliter iktidarını ortadan kaldırarak, yeni bir toplumsal örgütlenme ve yönetme biçimi ortaya çıkarmamıştır. Aynı zamanda yeni tür bir iktidar anlayışı ve ilişkisini meydana getirerek; bunu tabiata, topluma, insana ve neticede de dünyanın Avrupa dışındaki toplumlarına/dinlerine uygulamakta gecikmemiştir. Tabiat üstünde kurulan hâkimiyetin "düşünülerek" var edilmiş rasyonel boyutları; dünyanın diğer coğrafyaları ve insanları üstünde de kendi hâkimiyetini, sömürge temelinde bir yağma olarak inşâya girişmiştir.

Ne var ki, bütün bunlar Avrupa'da, "düşünerek" kendini inşâ eden yeni bir insan tipinin yani bireyin; yine "düşünerek" dünyanın diğer kesimlerinde meydana getirdiği demokratik başarı-

lar; ya da "liberal demokrasi"nin nimetleri olarak sayılabilir. Demokrasi ile inşâ edilen bu iktidar türünün belirgin hususiyeti; onun toplumsal alanda mevcut bulunan her şeyi sürekli olarak dönüştürmek istemesi, ya da dönüştürülmeye açık tutulmasını özgürlük adına talep etmesidir. Bundan dolayı demokrasilerde kamusal alan mevcut iktidar tarafından hâkim ideolojiye göre sürekli şekilde değişimi hedef almıştır; bunda "oy çokluğu" ya da "konsensüs" önemli bir işlev yüklenmişlerdir. Bundan dolayı demokratik bir zihin –ya da kendini düşünerek var etmiş birey– ve demokratik bir "alan" mutlak ve değişmez olanı kabûl edemez; diğer bir ifade ile onlar için hakikat, derinlerde ve daha elde edilmemiştir. Olması gereken görece bir dünyaya açık olmaktır; bunun için de "tolerans" gerekmektedir.

İslâm belirsizliklerle yüklü bu hakikat anlayışına; onun şekillendirdiği demokratik zihne ve bu zihnin talep ettiği toleransa; kendi hakikat anlayışının tabiî neticesi olarak itirazını sürdürmektedir.

*Umran*, Eylül-Ekim 1997, sayı 39

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# ULUS-DEVLET KUŞATMASI ALTINDA

# I

Bildiğimiz tarih içinde daha önce emsali görülmemiş ulus-devlet sisteminin hüküm sürdüğü bir dünyada yaşamaktayız. Modern dönem başında yaşamış olan insanların büyük oranda tasavvur etmek ve anlamakta zorlanacakları bu örgütlenme ve yaşama modelinin –ki insanın yaşama modeli onun örgütlenme modeli sayılır– dünyanın az da olsa bir kısım insanlarına şimdi bile yabancı geldiğini söylemek mümkündür. Tarih sahnesine çok yakın dönemlerde çıkmış olmasına rağmen, ulus-devlet, kendine has bir tarihe insanları inandırmakta fazla zorlanmamıştır. Yalnız tarihine mi? Hayır. Aynı zamanda mevcut ve hüküm sürmekte olan kendine has toplumsal örgütlenme biçimine de inandırmış sayılır. İster Budist, ister Hıristiyan, isterse Müslüman olsunlar; günümüzde insanlar bu örgütlenme biçiminin dışında –ümmet de bu örgütlenme biçiminin içinde tasavvur edilir– başka bir örgütlenme şeklinin de oluşturulabileceği ve onunla da varlıklarını –belki de daha sağlıklı bir şekilde– sürdürebileceklerini kabûl etmekte zorluk çekmektedirler. Aksinin, yaşanan hayat biçiminin bu tür bir örgütlenmenin kopmaz beraberliği sebebi ile güç kabûl göreceği açıktır.

"İdarenin/hükümet etmenin aygıtı" veya "meşrû şiddetin tekeli" olarak tanımlansa bile, "devlet"in insan zihninde –dinsel hiçbir meşrûiyeti olmadığı halde ve bir Hıristiyanlık mirası olarak– aşkın bir boyut taşıdığı da söylenebilir. Daha açıklayıcı bir ifąde ile, bir yığın araçlar kümesinin eşliğinde sağlanan belirli bir örgütlenme biçiminin şekillendirdiği bu aygıtın her yerde ortaya çıktığını, kendisini her durumda belli ettirdiğini söylemek mümkün. Hayatın her anında ve her sürecinde bizi her defasında kendisi ile ilişkiye zorlamakta, böyle bir ilişkiyi mecbur kılmaktadır. Denebilir ki, insan Tanrı ile "yüzyüze" gelmekten daha çok, bu örgütlenme biçiminin sonucu modern/ulus devlet'le karşı karşıya gelmektedir. Bu devletin, modern olarak tanımlanmasından çok yine kendisi gibi modern bir yaratma olan "ulus"a atfen adlandırılması yaygın olduğu için biz de onu "ulus-devlet" olarak kullanacağız.

Sizin kim tarafından dünyaya getirildiğiniz, hangi ailenin, cemaatin, topluluğun ferdi olduğunuz önemli değildir; ancak onun nüfus kurumuna yaptırdığınız kayıt sonucu –seküler "vaftiz" sonucu– varlığınız gerçeklik kazanır. Evlenmek istediğinizde yine ona haber vermek yani kurumlarından birine "kayıt" yaptırmak –resmî nikâh– zorundasınız. Yakınlarınız istedikleri kadar dövünüp ağlasınlar, ölümünüz ancak onun kurumlarının vermiş olduğu kararla gerçeklik kazanacaktır. İnandığınız din, ölüyü "bekletmeyin" tavsiyesinde bulunabilir; fakat bu "mesai saatlerinin dışında" fazla anlam ifade etmeyecektir. Üstelik insanın nereye nasıl gömüleceğine o karar verecek –eğer paranız varsa– özel mülkiyetin kutsallığı ilkesi gereğince tapusu sizde "mülk sahibi ölüler" sınıfına ait kılacak; böylece mezarınız dokunulmazlık kazanmış olacaktır.

Yaşarken onun tarafından tanımlanmış kimlikle insan kendi gerçekliğini kavrar; ait olduğunuz şehir, köy, mahalle, sokak; diplomanız, mesleğiniz, toplumsal statünüz. Evinizi yapmadan önce planlarını ona sunmak zorundasınız; nerenin yatak odası, nerenin mutfak olacağını bilmek istemektedir. Ulus-devlet temelde "denetim" esasına dayalı bir yönetim ilkesi taşıdığından, kendisini her zaman "duyurmak" ihtiyacı içindedir; o, ka-

yıt yaptırımlar sonucu toplanmış bilgiler ve istatistikler üstünde "röntgencilik" yapmayı çok sever. Bundan dolayı tanımını çok yönü ile kendisinin yaptığı suç kavramı ile –ve hele "üçüncü dünya"dan iseniz– ansızın kapınıza sabaha karşı dayanacaktır; yani mahrem olarak kabûl edilen bir mekânda kendisini duyurmadan edemez.

Ulus-devlet hâkimiyetinin hüküm sürdüğü her yerde nikâh, doğum, çocuk, yaşlılık, sakatlık, ölüm onun tarafından mutlak bir "korunma" altında bulunmaktadır. İktisadın yeniden üretimine ve özellikle bireylerin formasyonuna, aile yapılarına ve genelde özel hayatın tüm alanlarına müdahale eden bir kurumdur (Balibar ve Wallerstein, 1993: 17). Dolayısı ile eğitim, hukuk, mülkiyet ticaret modern devletin merkezî yapısına bağlanmış durumdadır.

20. yüzyıl, Aydınlanma ile birlikte getirdiği imkânlarının büyük çoğunluğunu tüketmiş bir durumda 21. yüzyıla girmeye hazırlanmaktadır. Elbette bu her şeyin sonu anlamına gelmez; şüphe yok ki, "tarihle randevusu" olanlar da bulunmaktadır. Öte yandan değerlerle birlikte mevcut kurumsal yapıların ve insanların gündelik hayatlarında yaşarken ürettikleri örgütlenme biçimleri de ihtiyaçlara cevap veremediklerinden hızla işlev yapamaz duruma gelmektedirler. Bunun neticesi olarak toplumsal hayatta sorunların birikmesi bir tıkanma yaratmaktadır. Bu akışa koşut olarak modern dönemle birlikte ortaya çıkmış "ulus-devlet"in de giderek kendisini meşrûlaştırıcı işlevlerini yitirmekte olduğu görülmektedir. Örgütlenme biçimi olarak modern devletin kendisini onunla var ettiği "ulus" olgusunun da tümüyle modern bir icat olduğunu belirtmek açıklayıcı olacaktır. Otoritenin modern form'u içinde ortaya çıkmış olan bu örgütlnme modelinin yetersizliğine ilişkin kuşkular giderek artmaktadır. Yeni toplumsal değerlerin, ilişkilerin, örgütlenme biçimlerinin söz konusu olduğu bir dönemde, devletin gelenekselleşmiş modern form'u ile kalabileceği oldukça zor görünmektedir.

Buna ilave olarak, ulus-devletin İslâm ümmeti içinde oluşmaya başlayan form'u ile –münevverler dışında– güçlü bir meş-

rûiyet kazandığını söylemek zordur. Ümmetin parçalanması üstüne kurulan bu devlet modelini ümmetten ayıran ve ikisi arasındaki uzlaşması mümkün olmayan çelişkileri göz ardı etmek mümkün değildir.

Bu yazının bir bölümünde Avrupa'da oluşan ulus-devlet sürecine kısaca değinerek, sonra otoritenin "göklerden yeryüzüne" dönüştürülmesini, daha sonra da ulus-devleti ümmet konumundan bakıldığında, taşıdığı ve uzlaşılması mümkün olmayan farklılıkları bağlamında açıklamaya çalıştık.

## II

Dinin tarihteki ikinci defa tecrübe ve yaşama/aktarım biçiminin kapılarını açan Rönesans-reformasyon ile ortaya çıkmaya başlayan yeni dönem, şüphe yok ki büyük ve köklü dönüşümlere neden olacak bir dizi devrimlerin de doğmasına sebep olmuştur. Bu yeni dönemin insanı "düşünüyorum o halde varım!.." ile sadece kendini ispat edip meşrûiyet kazanmakla yetinmeyecektir. Hz. İsa'nın yeryüzündeki somutlaşmış bedenini temsil eden ve bu nedenle de insanları kurtuluşa davet eden kilise'nin bu misyonunu reddederek; kendi kendine yeterlilik içinde olduğuna inanan bu insanın şimdi önünde bir de *yönetme* meselesi bulunmaktadır. Öte yandan kilise de, elinde bulundurduğu ve hayatın hemen hemen bütün alanlarını kaplayan yönetimiyle meşrû otoriteyi temsil etmekte olduğunu çağlar boyu söyleyip gelmekte, üstelik büyük miktarda da mülkün sahibi durumundadır. Bunun yanında kilise yine de iktidar kaynağını sadece geniş ve zengin mal varlığına dayanan görkemli örgütlenmesine değil, aynı zamanda Tanrı ve Hz. İsa'nın ebedileştirilmiş kişiliğine dayandırıyordu (J. K. Galbraith, 1985: 91). Dolayısı ile kilisenin dışındaki bu gücü –dışarıdaki komünyonlar üstündeki gücü– içsel disiplinin ve içteki gücünün de aynı zamanda bir yansımasıydı. Fakat bu güce ilişkin en büyük kriz yeni dönemle birlikte ortaya çıkmaya başlar; disiplinsizliğin sebep olduğu bölünmeler reformasyon

ile birlikte dışarıya yansıyarak otorite ve örgütlenmenin kendisinde parçalanmalar doğuracaktır. Zaten Roma Katolik kilisesi, yönetimi altında bulundurduğu toplulukları sömürdüğü; ruhban sınıfta uzun süreden beri "seküler" bir hayat yaşamakta olduğundan, sözü edilen otoriteye karşı aynı zamanda inanç ve güven de sarsılmış durumdadır. Şimdi kurulmak istenen yönetim sadece yönetme işinin sağlanması değil, tersine Roma'ya karşı ve her aşamada bağımsızlığın yine Roma'ya "bakılarak" tanımlanacağı bir örgütlenme ve yönetim olacaktır. Çünkü bu yeni dönemi kurmaya başlayan modern insan dinini yeni yorumlayış biçimi olarak ya da bir ikinci tecrübe olarak hayatın pratiğine aktarırken, örgütlenme biçimine uygun olarak yönetim biçimi/devlet yapılanmasını da bu dinî tecrübe ve aktarımın bir ifadesi olarak şekillendirecek, yeniden oluşturacaktır. Dolayısı ile bu yönetim modeli şimdiye kadar tarihte rastlanmayan farklı bir örgütlenme biçimi olarak uzun süreçler içinde somutlaşıp ortaya çıkar. Fakat bundan önce kilisenin elinde bulundurduğu tanrısal otoriteyi temsil eden gücünün aşılması gerekmektedir. Bu nedenle şimdi yapılması lazım gelen iş, otoritenin "göklerden yeryüzüne" indirilmesinin sağlanması olacaktır. Bu insan sadece otoriteyi kiliseden almak için bunu yapmamaktadır; aynı zamanda kendisinin oluşturduğu yeni kozmolojinin zorunlu bir sonucu olarak yapmak istemekte; diğer bir ifade ile inandığı yeni kozmolojinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Kilisenin elinde bulundurduğu Tanrısal gücün aşılması –aynı zamanda otoritenin dönüşümü de olacak bu girişim– için öncelikle 1789 Fransız Devrimi'nin de otoritenin kaynağı olarak öne çıkardığı iki yapı elemanına ihtiyaç duyulur; bunlardan birisi "halk" ve onun egemenliği, diğeri ise bu halkın üstünde yaşadığı "topraktır". Şimdi modern dönemin insanına kendisini ispat ederek meşrûiyet kazandırdığı aklı, elde ettiği, kazandığı yeni özelliğini kurmakta olduğu yeni yönetim biçimine de, her şeyi rasyonalize ederek (sekülerleştirerek) yansıtır. Dolayısı ile içinde yaşadığı cemaat parçalanarak "halk" olduğundan onu "ulus"a; Tanrı'nın yarattığı toprak parçası da ulus'u var et-

mek için kutsanarak "vatana" dönüştürülür. Ulus ve vatan birbirlerinden kopmaları mümkün olmayan bir bütündürler, biri olmadan diğerini tanımlamanın imkânı yoktur; aynen kilisenin Hz. İsa'nın bedenini yeryüzünde temsil etmesi gibi benzerlik taşır.

Şüphe yok ki büyük dönüşümlerin yaşandığı reformasyon öncesine kadar Hıristiyanlık bir ümmet olarak varlığını sürdürmüştür. Feodal sistemin Roma'ya kadar uzanan hiyerarşik yapısı, diğer bir anlatımla hem merkezî bir yönetimi hem de yerel yönetimleri içeren bir sistem olarak Katolik Roma İmparatorluğu (G. Proggi, 1991: 32), ümmet olma vasfını 1500'lere kadar korumuştur. Kendisine ait bir ümmeti parçalayarak kendini var eden modern dünya bu döneme kadar "devlet sisteminin" hüküm sürdüğü bir yönetim biçimine sahiptir. Genelde papalığın, yani kutsal Roma İmparatorluğu'nun nüfuzu altında, fakat mahalli savaşçı güçler ve sonradan oluşacak yarı bağımsız "şehir-devlet"leri ile dengelenmiş bir yapı mevcuttur (Anthony Giddens, 1981: 182).

Kilise yaklaşık bin yılı aşkın bir zaman süresi içinde yaygın bir otorite olurken, kendi dışında örgütlenmiş hiçbir güç mevcut olamamıştır. Dünyaya gelen insan din'in geleneğine uyarak "vaftiz"le hem sivil hem de dinî topluluğun üyesi olur. Bu uzun süre boyunca kilise Hıristiyan ümmetinin sadece dinî inancını, ahlâki disiplinini kontrol etmedi; aynı zamanda entellektüel ve kültürel formasyonuna kendi rengini vermiş, gelişmesini sağlamış ve kontrol altında tutmuştur. Eğer ekonomi, hukuk ve siyasetin derin ayrışma göstermeyen kendilerine ait bağımsız konumlarından bahsedilse bile yine de kilisenin yaptığı yorumun/tefsirin konusu olmaktaydılar. Bunun sonucudur ki Batı uygarlığında gerçeğin ve değerin temel belirleyicisi, kilisenin temsil ettiği inanç yapılarında ifade edilirdi.

Ne var ki kilise içindeki otorite ve manastır hayatının çözülmesi ile Hıristiyan dinine duyulan bağlılık aynı zamanda dinî anlaşmazlıklar sebebi ile giderek azalır ve bağlılık, Roma'nın ellerinden çıkmaya başlar. Bir dizi devrimlerin yaşandığı bu derin süreç artık bir "kaos" hali olarak algılanacaktır. 17. yüz-

yıldan itibaren Avrupa'da aşağı yukarı beşyüz siyasî birim ortaya çıkar. 1789 Devrimi insana sadece toplumu değiştirmenin mümkün olabileceğine ilişkin kapıları açmaz, aynı zamanda dinden "bağımsız" yeni toplum tasarımları üstünde düşünmenin ortam ve imkânlarını yaratmış olur. Çünkü insan kendi tarihselliği içinde toplumu yeniden –örgütlemenin hem mümkün olabileceğine ve hem de bunun araçlarına sahip olur. Şimdi bu "kaos"tan kurtulmak ve yeni kozmolojiye uygunluk içinde olacak "toplum tasarımları" ile otoriteyi "yere" indirmek hem zorunluluk hem de mümkün görülür.

Modern dönemin toplumsal sözleşme teorilerine göre, sözleşme öncesi "insan insanın kurdu" olduğundan dolayı, bu aynı zamanda bir kaos halidir. Bundan kurtulmak fakat aynı zamanda da ideal bir toplumsal örgütlenme modeli oluşturmak mecburi olmuştur. Çünkü otoritenin yere indirilmiş olması kafi gelmemektedir; bunun yanında otoritenin "sahibini" gözetecek hem de otoriteyi kullanacak olan bir aygıt'a ihtiyaç vardır. Şimdi dikkatler artık giderek "seküler alana" doğru yoğunlaşmaya başlamıştır: Hobbes, Locke ve Machiavelli bireysel özgürlük ve iktidar taleplerine önayak olacaklardır. Nasıl ki günah işlemiş birisi ruhunu teslim ettiği kilisede günah çıkartarak içindeki savaş ve kaos'tan kurtuluyorsa; Hobbes'un insanı da kurt olmaktan kurtulup yaşamının bedeli olarak özgürlüğünü –kendisine "ait" olan otoriteyi– yaptığı anlaşma karşılığında yeni yönetim aygıtına/devlet'e teslim ederek toplumsal "yamyamlıktan" kurtulacaktır. Locke ise bir toprak parçasının korunması karşılığında buna razı olur. Artık "hükümdar"ın amacı için her şeyi yapması meşrû hale gelmiştir.

Varlık dünyası ile ontolojik bağını "düşünüyorum" ile koparan insan sadece kendinî yabancı bir varlık dünyasında bulmaz; aynı zamanda bir güvenlik kaybına da uğramıştır. Böyle olunca da insan kendi hayatını ve güvenliğini koruma peşine düşer. İlahi kaynaklı otoritenin reddi ile başlayan yeni otorite arayışları kendisi için yeni alanlar bulmak zorunda kalacaktır. İnsandan kaynaklanan yeni otorite anlayışının uygulanabilir alanı için, üstünde "halk"ın yaşadığı "toprak"ın sınırlarının kesin olarak

belirlenmesi kaçınılmaz bir zorunluluk halini alır. Buna teritorileşme (toprak, sınır) süreci demek mümkündür. Diğer bir ifade ile teritorileşme yeryüzü toprağının rasyonalize edilişi olan bir alanda otorite için uygulama alanı inşâ ederken, insan, aidiyetini de kendisini buna ait kılarak, rasyonelleştirir.

Modern insanın yönetim biçimini oluştururken, diğer bir tanımla toplumsal örgütlenme biçimini kurarken, büyük oranda kilise'nin, yani daha önce kendisinin ait olduğu dinin örgütlenme biçimini seküler amaçlar için alıp kullandığını söylemek mümkün görünmektedir. Bir aşkınlığı da taşıyan fakat büyük oranda da rasyonalize olmuş bu örgütlenme biçiminin aşkın boyutu veya kavramsal düzeydeki "dikey" yönü reddedilerek dünyevi amaçlar için oldukça uygun düşen "yatay" yönü kullanımda örnek alınmış ve elverişli görülmüştür. Bu girişimini gerçekleştirme süresi boyunca ihtiyaç duyduğu ve yapılması gerekli olan işler için dine ait olan tüm kurumları rasyonelleştirme/maddileştirme yolu ile dönüştürerek (sekülarize ederek) kullanacaktır. Hayat için mecburi olan her şey dindeki bağlamından koparılıp ayıklanarak ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden var edilir. Bu var edilişin süreç içinde doğurduğu yeni örgütlenme ihtiyaçlarının, yine kilisenin uygulamış olduğu örgütlenme biçiminin büyük oranda "form"da örnek alınarak karşılandığı söylenebilir. Gerekli olan siyasal otoritenin inşâsında ise kilise ve onun kurumsal yapısının kendisi, sadece dünyevi otorite için yeniden düzenlenerek kullanılır. Çünkü Roma döneminde ve Roma'ya karşı var olabilmek için girmiş olduğu mücadele süreçleri içinde kurumlaşırken, almış olduğu mirasın sonucu, kilisenin örgütlenme biçiminin böyle bir kullanım için yeteri kadar elverişli olduğunu söylemek mümkündür.

Hıristiyanlık'ta, Thomas Aquinas ile birlikte devletin (otoritenin) kaynağının aşkın bir ilkeye bağlanmasının terkedilerek, tecrübe edilebilir bir ilkeye aktarılması söz konusu olur; bu aynı zamanda rasyonel olmak zorundaydı (Ernest Cassirer, 1984: 120). St. Augustin ise, Roma İmparatorluğu'nu devletin yaygın biçimi veya tipi olarak görür. İsmail R. Faruki, 1993: 77). İlk Hıristiyan teologların çalışmalarının neticesi olarak yeni doğuş

halindeki Hıristiyanlık bu eski dünyadan etkilenerek oluşur. Bu çalışmaların tabiî sonucu olarak önce kilise, daha sonra da Avrupa –ve belki günümüzdeki dünya– örgütlenme düzeyinde Roma'ya, felsefi/kültürel düzeyde ise Greklere bağlanmış olacaktır. Grek şehir devletlerinde merkezî olmayan farklı bir yönetim biçimine ve egemenlik anlayışına karşılık, merkezî otorite anlayışının ilk defa Roma'da ortaya çıkıp geliştiği görülmektedir. Egemenlik fikri klasik Grek dünyasına ait bir parça değildir. Şehir-devleti ya da polis, devlet ve toplum gibi bir ayrımda bulunmamakta veya böyle bir farklılık yönetimin nitel özelliğinden dolayı kabûl edilmemekteydi; yönetim, vatandaş-idareciler eli ile yürütülmekteydi. Halk, demos, hem yasama hem de yürütmeyi elinde bulunduran olarak devlet işlerine doğrudan katılımcıdır (David Held, 1989: 216). Roma İmparatorluğu ile beraber yeni tip bir idare biçimi, yani tek merkezli otorite tarafından idare, kristalleşmeye başlar. Egemenlik müstakil bir kanun yapıcı güç "form"u olarak imparatorlukta 6. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış olur.

Merkeze dayalı örgütlenmede köylüler ve askerler mahalli feodal beye, o ise daha üst düzeydekine bağlılık içinde devam eden bir hiyerarşi zinciri olarak Roma'ya kadar uzanmaktaydı. Her hiyerarşik halka kendine has görev ve sorumluluk taşır. Kilise otoritesi sadece geniş ve zengin mal varlığına değil, aynı zamanda en uç noktalara kadar uzanan ve seyahatlerle sağlanan bir haberleşme ağına da dayanmaktaydı. Dolayısı ile birimler arasında iyi bir haberleşme ağı mevcuttu. Kilise bu rasyonel temelli örgütlenme modelini şüphe yok ki içinde geliştiği Roma İmparatorluğu'ndan almıştı. Fakat bunun tümü ile Roma'ya ait bir icat ve tecrübenin sonucunda meydana geldiği söylenemez. Onun da, bunu imkân dahiline sokan mirası eski Yahudilikten aldığı söylenebilir. Dolayısı ile bu örgütlenmeyi sağlayacak olan rasyonalizasyon olgusunun, özgün olarak, M.Ö. 7. ve 8. yüzyıllarda Filistin'de ortaya çıkan ve Babil sürgünü sırasında yoğunluk ve kuvvet kazanan Yahudi teolojisinin rasyonalizasyonu ile ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun neticesi olarak Hıristiyanlık'ın, Yahudilik'in içinden çıkma-

sı rasyonelleşmiş bir teolojinin etki alanını genişletir (Edward Shils, 1981: 292).

Rasyonelleşmiş Roma bürokrasisi ve rasyonelleşmiş Roma hukuku üstüne kurulu bürokratik Roma Katolik kilisesi, Tanrı "inayetini" rasyonalize ederek rutinleştirir ve bütün Avrupa'ya yayar. Buna ilave olarak Roma yönetim biçimindeki idare edenler ve idare edilenler şeklindeki hâkim bölünmeyi Hıristiyanlık'ın etkili bir şekilde ayıklamak istediğini söylemek yanıltıcı olacaktır. Tam tersini yaparak, şüphe götürmez bir şekilde otoritenin/egemenliğin kaynağını bu dünyaya (dünyevi) ait temsilcilerden, öte-dünyanın –bu dünyadaki– "temsilcilerine" vererek değiştirecektir. Böylece Hıristiyanlık'ın getirmiş olduğu dünya görüşü, siyasî faaliyetin kaynağını polis ya da imparatordan teolojik çerçeveye aktararak dönüştürmüş olur. Şehirde yaşamak biçiminde şekillenmiş Helenistik insanlık görüşünün, "insanlar paylaşma içinde Tanrı ile nasıl birlikte yaşayabilirler" anlayışı ile yer değiştirmiş olduğu görülür. Bu rasyonel örgütlenme şekli yeni devletin (otoritenin) inşâsında önemli ve kolaylaştırıcı bir işlev yüklenmiştir. Toplumun "idare edenler" ve "edilenler" şeklinde ayrışması Hıristiyanlık'ın getirdiği –ve kendi içinde de taşıdığı ruhban ve laik ayrımı ile– bu imkân sebebiyle yeniden kolaylaştırarak "dünyevi" bir örgütlenme biçimi için hazır model haline gelir.

Modern dönem ile başlayıp devam eden sürecin denebilir ki önemli halkalarından biri de şüphe yok ki otoritenin tek bir merkeze ait kılınarak dönüştürülmesidir (J. K. Galbraith, 1987: 36). Göklerdeki otoritenin kaynağının yeryüzüne taşınması sağlanırken, bunun bir meşrûiyet zeminine oturması ve bazı ilkeleri içermesi lazımdır. Bundan dolayı iktidarın yeryüzüne taşınması sırasında gücü elinde bulunduracak olanın feodal beyler gibi ölümlü bir nitelik taşımaması gerekmektedir. Gücün devamlılığı, ancak kilise gibi ebedi bir niteliğe sahip olması ile mümkün olabilecektir. Bu da Hz. İsa'nın kurtarıcılık (mesiyanik) misyonunu devralmış kilisenin bu misyonunu devletin yüklenmesi ile elde edilecek, meşrûiyet kazanacaktır.

İnsan bununla, kilisenin yüzyıllardan beri ona vadettiği ve

sunduğu halde reddettiği kurtarıcılığı, inşâ etmekte olduğu aygıt'a/devlet'e yüklemiş olur. Böyle bir kurtarıcılık misyonu taşıdığı için devletin, cenneti yeryüzünde kurmak ve kurtuluşu sağlamak asli görevi arasına girer. Fakat kurtarıcılık misyonu bir kez göklerden yeryüzüne indirildikten sonra kurtuluş arayanı kimin kurtaracağı meselesi ortaya çıkmış olur; Marx'da "proletarya", Nietzsche'de "üstün insan" aşina olduklarımızdır. Modern dünya dışında ise bu görev Batı'da kurulan yeni ulus/devletlerin elleri ile uygarlaştırma/modernleştirme olarak, tüm kaynakların, toprakların, insanların bunlar eli ile kontrolünü getirir.

Otoritenin/devletin yeryüzündeki tesisi sırasında ihtiyaç duyulan iki önemli yapı taşının ortaya çıktığını söylemiştik: İlki "halk" ve onun egemenliği; diğeri ise bu halkın üstünde yaşadığı "topraktır". Biri otoritenin esas kaynağı olurken "ulus"a, ikincisi ise kutsanarak, Roma'ya duyulan bağlılığın yeni merkezi olmak üzere "vatan"a dönüşür. Otoritenin bu dönüşümü, diğer bir ifadeyle siyasetin sekülerleşmesi ile, bir cemaate ait olmanın sağladığı güvenle bir kiliseye –dolayısı ile Roma'ya– bağlı olmanın verdiği düzen anlayışı köklerinden sarsılmış olur. Bunun sonucudur ki, bu devleti oluşturan insan içeride düzen peşinde, dışarıda ise korunma arayışı içindedir. Bu arayış sonunda giderek modern siyasal düşüncenin merkezine; 16. yüzyılla, devlet sisteminin oluşmasına kadar ilgi odağı olmayan üç önemli yeni konu oturmuş olur; hukuk, insan hakları ve otoriteye boyun eğme/ya da itaat. Belirli sınırlar içinde (vatan) gökten indirilmiş otoritenin esas kaynağı olarak en üst siyasal otoriteyi temsil eden halkın gücünden oluşan, idare eden ve idare edilenler –ruhban ve laik ayrımı– olarak ayrılan bir varlık olarak ulus veya modern devlet ortaya çıkmaya başlar.

## III

Reformasyon, papalığın yargılama hakkına ve otoritesine meydan okumanın ötesinde, aynı zamanda siyasal sorumluluk ve itaat hususunda da sorular doğmasına sebep olur. Bağlılığın Ka-

tolik kilisesine, Protestan idareye veya belirli bir dinî mezhebe ait olup olmadığı, meselenin esasını teşkil etmekteydi. Roma otoritesinin çökmesi ile dini hizipler arasındaki şiddetli mücadele 16. yüzyılın sonuna doğru Avrupa'yı bir baştan bir başa saracak, beşyüzün üstünde siyasal birim meydana gelecektir. Bu çatışmanın en keskin ifadesi Almanya'da Otuz Yıl Savaşları'nda kendisini gösterir. Bölünme 19. yüzyılın sonlarına ulaşıldığında 500'den 25 politik birime düşer (Anthony Giddens, 1987: 171). Klasik dünyanın merkezî yapısının parçalanarak yerel kiliselerin güç kazanması giderek ulusal kiliselere dönüşür. Ortaçağ toplumsal yapısının parçalanmaya başlaması ile ortaya çıkan küçük birimler aleyhine, monarşilerin (Fransa, İngiltere, İspanya) güçlenmeye başladığı gözlenir.

Mutlakiyetçi idarelerden ulus-devlete dönüşümün barışçı bir süreçten çok bir dizi devrimler yolu ile meydana geldiği ve oluşmaya başlayan ulus-devletin de aynı zamanda yeni bir ekonomik ilişki ve süreç olan kapitalizm ile alakası göz ardı edilemez. 16. yüzyıldan itibaren ulus-devletin zaferi aynı zamanda siyasal ve askerî örgütlenme biçimlerinin odaklaştığı dönemdir. Bu oluşumlar şüphe yok ki dünyanın geri kalan kısmı üstünde de hâkimiyetin ele geçirildiği yıllara rastlar.

Vestfalya Barışı (1648) her biri kendi toprakları üstünde egemen, birbirine eşit ve dünyevi otoriteden bağımsız çok sayıda devletin birarada bulunduğu yeni bir sisteme yol açmış olur. Bu gelişimde hem bağımsızlığın ve hem de yeni oluşturulmaya başlanan sınırların Roma'ya "bakarak" tanımlanmış, yani onun nüfuz alanı dışında kalmaya, daha doğrusu onun nüfuz alanını engellemeye özen gösterilmiş olduğu söylenebilir. Viyana Kongresi ile (1815) Avrupa sisteminin kurulduğu; 1919 Paris Barış Konferansı ile pekiştirildiği tarihler arasında Avrupa kıtası ulus-devletler topluluğu olarak yeniden vücut bulmuş olacaktır. Bir yönü ile buna, bir ümmetin uzun bir tarihsel tecrübenin sonunda parçalanarak ulus-devletler şeklinde yeniden örgütlenmesi olarak bakmak da mümkündür. Şüphe yok ki bu örgütlenmenin nitel bir değişim geçirdiği açıktır. 1789 Fransız Devrimi, kendisini kendi idealleri için gerçekleştirirken, 1815

yılından sonra kurulan ilk yeni ulus-devlet Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparılarak ortaya çıkarılan Yunanistan olur (J. M. Roberts, 1985: 289). Belçika kendisini Hollanda'dan 1830 yılında ayırır. İtalya kendi ulusal birliğini 1870 yılında tamamlar. Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk ortaya çıkarken; Norveç, İsveç'ten ayrılır. Dört yıldan fazla sürecek olan I. Dünya Savaşı, nihai yerleşikliği doğurmuş olur. Yugoslavya, Macaristan, Avusturya, Çekoslovakya oluşurken, Habsburg ve Osmanlı imparatorlukları tarihten silinir. Öte yandan Çarlık İmparatorluğu'nun çözülmesi ile Finlandiya, Estonya, Litvanya ortaya çıkmış olacaklardır. Yeni parçalanmalar ve potansiyel çatışmalarla dolu olmasına rağmen formel ulusçuluğun zafere ulaştığı kesindi. Bu sistemin giderek Avrupa'dan tüm dünyaya yayılması ise son derece çelişkili bir süreç olmuştur. Bir yandan dünyayı tek bir "oikoumene" haline getirmiş, öbür yandan her biri yerkürenin bir parçası üzerinde tek egemen güç olduğunu iddia eden, çoğu kez parçalana parçalana ortaya çıkmış birçok devletlere bölmüştü.

Ulusçuluk sadece hanedanların idaresini değil, fakat aynı zamanda, toplumu kendi ilkelerine göre şekillendirmiş olan Hıristiyan dininin örgütlenme biçimini de oluşmakta olan tarihin "dışına" itecektir. Bundan dolayı şimdi yaşanmakta olan tarihe –modern tarih– "katılmak" ancak bir ulus-devlet olmakla mümkün görünür. Bu tarih aynı zamanda acımasız bir sömürü ve yok oluş anlamına gelen mücadeleler sürecidir. Modern dünyanın dışındaki tüm toplumlar da bu süreçlerde varolabilmek için girdikleri ölümcül mücadeleler sonunda tarihe katılımı, ulus-devletlerini kurmakla sağlamaya çalışacaklardır. Bu coğrafyalarda ulus-devletler ortaya çıkarken, insanlar tarihlerinde şimdiye kadar rastlamadıkları yeni sorunlarla karşılaşacak ve onlar için uzun dönemli savaşlara gireceklerdir. Bunların en başında ve belki de en trajik olanının başında "hudut" meselesi gelmektedir. İnsanın tarihinde "hudut ihlali" için savaştığı oldukça yeni bir olgudur. Denebilir ki, bugün bile dünyanın büyük bir bölümünde sınırlar üstünde bir mutabakat sağlanmış değildir. Bunun yanında ulus-devletin sömürüye en-

gel olacağı ve onurlu bir bağımsızlık sağlayacağı ümitleri, çok geçmeden bu uğurda dökülen kanlarla birlikte akıp gider.

Crossing over the line break: Ulusçuluk 19. yüzyıldan itibaren Asya'ya ve İslâm dünyasına da ulaşmaya başlar. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ile 30'a yakın ulus-devletin ortaya çıkmasına karşılık, bu toplulukları dinin dışında birarada tutacak hiçbir tarihsel, kültürel, siyasal olgu olduğu söylenemez. Bundan dolayı modern geleneğe uygun bir tarih inşâsına girişilmiş olur. Yaşadığımız coğrafyada da yeni tarih anlayışına uygun düşecek şekilde, insanlar durdukları yerde "dokuzyüz yıllık bir tarihe" münevverlerce bağlanmış olurlar. Bu tarih anlayışının sonucunda İslâm'ın yaşandığı uzun tarihsel dönem atlanarak her topluluk kendisine bir tarihsel meşrûiyet zemini aramaya girer; Türkler Ergenekon'u/Orhun abidelerini, Mısırlılar Firavun mezarlarını, İranlılar Persleri, Cezayirliler Kartacalıları, Kürtler Mezopotamya'yı, Iraklılar Babillileri "keşfetmiş" olurlar.

Modern dünyada devlet, yeni bir "insan" tarafından ve inandığı yeni kozmolojiye uygunluk içinde alttan üste doğru uzanan bir süreçle "ulus-devlet" olarak kurulur ve toplum devleti yaratırken; bu dünya dışındakiler ise, münevverler tarafından kurulduktan sonra, devlet için modern bir toplum yaratılması yolu izlenmiştir. Bundan dolayı bu devletler sosyal dönüşümü sağlayıcı, yani modernleştirici bir görev yüklenerek; toplumu –zorla da olsa– geliştirip uygarlaştıracaklardır. Üçüncü dünya ülkelerinde kurulan ulus-devlet'lerin halk'a modernitenin maddi kazanımlarının kendilerine sağlanacağı –hem de eşit bir şekilde– va'di içinde bir meşrûiyet arama peşinde oldukları söylenebilir.

## IV

---

Ulus-devletin evrensel boyutta kabûl görerek kazandığı zafer, bütün dinî örgütlenmelerin ikinci ve giderek etkisiz duruma düşmesini doğurur. Fakat trajik bir şekilde modern dünya dışındaki toplumlar ulus-devlet modeli ile kendi geleneksel yapılarını yeniden kurabileceklerini varsaymışlardır. Şüphe yok ki bu top-

lumların başında Müslüman olanları gelmektedir. Müslüman aydınlar bu çeşit bir örgütlenme modeli içinde tekrar ümmet olmayı denemenin birçok örneklerini verdiler. Şüphe yok ki bu trajik deneminin canlı örneğini Pakistan oluşturmaktadır.

Modern dönemin insanları toplumlarından bahsederken, genel olarak ulus-devlete atıfta bulunur veya ona refere ederler. Bu devletler açık seçik olarak tayin edilmiş sınırlara (teritori) sahiptirler ve aynı zamanda bu sınırlar idari aygıt ile uygunluk taşır. Diğer bir ifade ile devletin idare alanını belirleyen sınırlarla bu devletin hudutlarının kesinliği bir bütün meydana getirirler. Bunun yanında ulus-devletler çok ya da az oranda da olsa baştan başa ayrıntılı bir şekilde dünyadaki genel sisteme eklemlenmiş olarak mevcudiyet gösterirler. Bu durumu "yerkürenin teritoryalleştirilmesi" olarak tanımlamak yanlış olmasa gerektir. Öte yandan da çevrelerinde bulunan diğer ulus devletlerden sahip oldukları az çok homojen bir kültürel kimliğe vurgu yaparak farklılıklarını ortaya koyarlar.

Modern dönemin miras olarak bütün dünyaya yaydığı bir örgütlenme ve yönetim biçimi olarak ulus-devlete, ümmetin bulunduğu "konumdan" baktığımızda, kanımıza göre dört belirleyici temel farkın olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Bunların ümmette bulunmayan fakat ulus-devletin de vazgeçilmez özellikleri olduğunu belirtebiliriz; bunun bir bakıma ümmet'e bakarak ulus-devletin özelliklerini tanımlamak olduğunu söylemek mümkündür.

Modern ve Avrupalı bir yaratma olan modern/ulus-devletin taşıdığı özelliklere bakıldığında şu dört husus göze çarpar:

a. Teritoryal (vatan/sınır)

b. Demografik (birey-vatandaş/ulus)

c. Totaliter

d. Uluslararası ilişkilerde "çıkar"ın belirleyiciliği.

### *a. Teritoryal ("Toprağın" vatana dönüştürümü)*

Toplumu teritoryal temelde tanımlamayı ilk defa gündeme getiren şüphe yok ki ulus-devlet olmuştur. Egemenlik fikri verili

bir teritori üstündeki bir toplulukta hem yasa ve kuralların sınırlarını koymaya hem de idare etmeye tartışmasız hakkı olan siyasal bir otoritenin bulunmasını icap ettirir. Bundan dolayı egemenliğin "göklerden" yeryüzüne dönüştürümünün mecburi bir hasılası olarak meydana gelen yeni örgütlenme biçimi ulus-devleti kurarken, aynı zamanda insanın toprak üstündeki hâkimiyet/mülkiyet anlayışının da nitel bir dönüşüme uğradığı görülür.

Dinin insanların kalpleri ile kurduğu ilişkiyi ve hâkimiyeti, ulus-devlet toprağı teritoryalleştirerek elde etmek ister. Fakat bunun karşılığında –dinden geri kalmamak üzere– yeryüzünde cennet vaadinde bulunacaktır. Teritoryalliğin özünde mekânı kurumlaştırma isteği yatar; bu rasyonelleştiren bir zihnin de özelliğidir. Toplumun teritoryal tanımlanımının ortaya çıkışının, egemenliğin kurulması yanında, bir nedeni de şüphe yok ki cennetin yeryüzünde inşâ edilme isteğidir. Çünkü cennet yeryüzüne ait bir "kurum" değildi.

Ulus-devlet, insanlar üstünde bütün toplumu kuşatan bir kurum olarak varlığını sürdürür. Devletin siyasal gücü teritoryal özellik taşır; hâkimiyetin teritoryalleşmesi, hudutların kesin olarak ortaya çıkması ve ulus-devletin, önceliği insana değil de teritoryal olana vermesi ile başlar. Hâkimiyeti öncelikle teritoride oluşturduktan, yani toprağı hâkimiyet için ve onu sağlayacak şekilde örgütledikten sonra, orada yaşayacak insan üstünde hâkimiyet dolaylı olarak sağlanmış olur. Diğer bir ifade ile devlet mekân içine yerleştirilerek somutlaştırılır/maddileştirilir (R. D. Sack, 1980: 178). Gücün teritoryal olarak ifade edilmesi ile devletin otoritesinin tasarrufu altında olan objeler, olaylar ve ilişkilerin tümünü detayları ile tanımlamaya ihtiyaç yoktur. Bilinen veya bilinmeyen herhangi bir şey, eğer devletin teritoryası içinde iskân edilmişse onun otoritesi altına girmiş demektir. Oysa din farklı bir yol ve yöntem izler; kendisine inananların meydana getirdiği ümmet'te hâkimiyet kendisinin koymuş olduğu kurallar bağlamında sürecektir. Bundan dolayı o, olaylar, objeler ve ilişkileri ayrı ayrı tanımlar, adlandırır, statülerini belirler ve sürdürülecek ilişkilerin yol ve kavram-

sal araçlarını verir. Dolayısı ile bunlara inanan insan –mü'min– dünyanın neresinde olursa olsun ilişkilerini bu yolla sürdürecektir. Çünkü sorun varlık dünyasındaki ilişkilerin sürdürülmesinde otoritenin tesisi değildir.

Devletin teritoryası içinde iskân ile beraber onun otoritesi ile yüzyüze gelinmesi kaçınılmaz bir olgu olarak kabûl görecektir. Dolayısı ile otoritenin teritoryalizasyonu her zaman açık uçlu, sonu bağlanmamış ve nerede bileceği belli olmayan bir haklılık getirir; başarılı olunduğu sürece kontrol için güç kullanım hakkını sağlar. Buradaki ilişki toprağın mülkiyetinin herhangi bir otoriteye ait olması meselesi değildir; özel ya da kamu/devlet mülkiyeti bu ilişkiyi değiştirmemektedir. Zaten ulus-devletlerin özel mülkiyeti reddedenleri ilk dönemlerde olmadığı gibi, sonradan kurularak karşı olanların da farklı bir modelden çok –geçici bile olsa– ulus-devlet örgütlenmesini kullandıklarını/sahip çıktıklarını biliyoruz. Bu devletlerin farklı ideolojileri taşımaları onların moderniteyi aşmaları anlamına gelmeyecektir. Üstelik ideolojiler dönemi ve onların öngördüğü "ütopyaların" modernitenin meyveleri oldukları bilinmektedir. Dolayısı ile "farklı" ideolojilerin de yine ulus-devlet modeli içinde bir "anlam" aradıkları ya da kazandıkları görülmektedir. Teritoryalleştirme olgusu daha çok belirli bir amaç için toprağın siyasal olarak tanımlanması ve toplumu ona göre şekillendirme meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır denebilir.

Toplumu bilinçli olarak teritori üstünde şekillendirmek, daha açık bir ifade ile, toplumu tasavvur edilen bir forma sokmak ve onun içinde yeniden kurmak için teritorinin sosyal tanımından çok toplumun teritoryal tanımına daha fazla vurgu yapılmasını gerekli kılmaktadır. İlkinde bir bölgenin veya teritorinin kullanımı en evvel bir cemaat'e ait olmayı gerektirmektedir. Aidiyeti sağlayan ilk unsur belirli bir cemaatin üyesi olmak, oraya ait olmak esas belirleyici olmaktadır. Öte yandan bu cemaatin üretmekte olduğu ilişkiler daha üst başka değerler ya da üst bir ilke tarafından belirlendiği için teritoryallik bu ilişkileri değiştiremez. Burada tayin edici/belirleyici temelde, teritoryallik değildir. Halbuki ikincisinde bir teritoride sosyal ilişkilerin

öncelikle iskân ile tespit ve şekillenmesi, tanımlanması söz konusu ve belirleyici olmaktadır; bir başka ifade ile ilişkileri belirleyen iskân'ın kendisidir. Yani iskânın değişmesi ile ilişkilerin de değişmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Otoritenin teritoryal tanımının ağırlıkta olması modern dönemin belirleyici özelliklerinden biridir. Otoritenin, toplumun bütün üyelerine bu belirleyicilik özelliği her süreçte hatırlatılır. Hiçbir örgütlenme biçimi ulus-devlet kadar kendi üyesini merkezî otoriteden ve bu otoritenin teritoride yayıldığı alandan daha çok fark edilmesini istememiştir. İnsanın inandığı dininin Tanrı'sını hatırlaması kadar, simetrik halde bu yeni otorite biçiminin kendisini hatırlattığı görülür. Devletin idari aygıtının gelişmesi, aynı zamanda denetleme kapasitesinin yaygınlaşmasını mümkün kılmıştır. Bu da toplum üyelerinin hakkında bilgi toplama ve bunları kayda geçirmesi demektir. Teritoryalleşmenin temelinde yatan şüphe yok ki otoritenin sekülarize edilerek, yeni bir otorite biçimi olarak tek merkeze dönüştürülmesidir. Sekülerliğin teritoryalleşme ile birlikte giderek belirleyici olmasının mecburi bir sonucu da çalışma ve ibadetin birbirinden ayrışması sonucu işyerlerinin giderek teritoryal kontrolün alanına girmesidir. Bundan dolayı sekülarizmi sağlayacak olan da aynı zamanda rasyonelleştirme süreçleridir.

Rasyonelleştirmenin doğru bir idare etme biçimi olduğu kabûl edildiğinden, toplumsal tüm faaliyetlerin –bir idare etme biçimi olarak– rasyonalize edilmesi (ki bu modernitenin özelliğidir) devletin görevi arasında bulunur. Ulus-devlet yönetiminde bireyin düşünce ve hareketinin amaç yüklü rasyonelliğinin uyumu ile bütün bireylerin faaliyetlerinin rasyonalizasyonu ideal olandır. Fakat bunun sonucunda her şey tek, bir örnek olur. Diğer yandan rasyonalizasyon imanında, amelinde sistematik hale dönüştürülmesi ile sonuçlanacaktır. Devletin görevi bunu "sağlamaktan" öteye varmaz; maksadı bunları ortadan kaldırmak değildir.

Belli bir kozmolojiye sahip olmuş modern insan için otoritenin sekülarize edilerek göklerden yeryüzüne indirilmesini sağlamak, öncelikle toprağın teritoryalleştirilerek kutsanıp "vata-

na", arkasından da bu teritori üstünde yaşayan halkın "ulus"a dönüştürülmesinden başka çıkar yol yoktur. Bunun aynı zamanda merkezî bir yapılanmayı da beraberinde getirmesi tabiatının bir gereği olacaktır. Toprağın "vatan"a dönüştürülmesi için onun siyasal olarak tanımlanması ve otoritenin yerleştirilmesi, şüphe yok ki üstünde yaşayan insanlarla birlikte oluşturulan bir süreçtir ve her şey bununla da bitmemektedir. Şimdi bu toprağa ilişkin yeni değerlerin üretilerek kutsanması gerekmektedir. Diğer bir ifade ile ulus-devlette, akıtılan "şehit" kanları ile toprak vatan olmamaktadır. Ulus-devlet, dinin insanın önüne koyduğu, onun nereden gelip nereye gideceğine ilişkin sorulara yine cevabını dinin verdiklerini ters yüz ederek başka bir bağlamda yanıtlarken, aynı zamanda da dininkinden farklı bir tarih ve bilinç yaratır. Kendi varoluşuna ve hayatî meseleler için kabûl görebilir, iman edilebilir, özdeşleşilebilir "anlatılar" oluşturur: Bu topraklar niçin ulusu oluşturan insanlara aittir? Bu insanlar hangi tarihselliğin sonucu burada biraraya toplanmışlardır? Bu ulus nereden gelmiş ve şimdi evrimini nereye doğru yapmaktadır?

Fakat bütün bu değişim süreçlerinin şekillendirdiği toprak ve onun üstünde yaşadığı "demografik" olguyu "yeniden" tanımlamak ve egemenlik ve idari gücünün yeni bir form içinde iletilmesi ve uygulanabilmesi, kesin sınırların belirlediği toprak üstünde idari aygıtın da bütünleşmiş birliğini gerektirir. Ayrıca teritori ile birlikte oluşma sürecindeki ulus'u bu devletin –aynı zamanda da bu vatanın– ayrılmaz bir parçası yapan, ulusalcı duyguların, güçlü bile olsalar mevcudiyeti değildir; fakat kesin olarak tanımlanmış teritoryal sınırlar üstüne yayılmış bir idari aygıtın merkeziliği olduğu söylenebilir. Yönetim aygıtının bütünleşmiş birliğe ulaşmasının imkânlarını tümüyle yeni gelişmekte olan ve kendisinin de vücut bulmasında önemli rol oynayan bilim ve teknolojik gelişmeler sağlayacaktır. Diğer bir ifade ile ulus-devlet aynı zamanda teknolojiye dayalı bir toplum ya da "teknolojik bir toplum" özelliği de taşımaktadır (J. Ellul, 1980: 202). İdari aygıtın bütünleşmiş birliği insanın fiziksel hareketi yani bir yerden başka bir yere gitmesi ile sağ-

landığından büyük oranda taşıma ve haberleşmenin gelişmesine bağlı olmuştur. Bu ise görevlilerin fizik varlıkları ile seyahat etmeleri olayı idi. Fakat haberleşmenin taşımadan müstakil hale gelmesi telgrafın icatı ile başlar. Bu aynı zamanda ulus-devlet tipi bir örgütlenme ve oluşumun hızla imkân dahiline girmesini sağlayacak ve merkezî bir yapılanmayı kolaylaştıracaktır. Bundan dolayı 1844'te Mors ile birlikte aynı zamanda yeni bir idari düzenin de temelleri atılmış olur.

### *b. Demografik Özellik (birey-vatandaş/ulus)*

Ulus-devleti meydana getiren ikinci yapı taşı, teritoriden ayrılması mümkün olmayan ve belirli bir nicel ölçü taşıyacak olan halktır. Bu topluluk –halk– modern dönem başlarına kadar bütün eksikliklerine rağmen –İslâmî bir terminoloji içinde ifade edilirse– ümmet olma özelliği taşır. Bu özellik reformasyon ile beraber başlayan büyük dönüşümlerin yaşandığı süreçlerde değişime uğrayarak parçalanmış olur. Bu parçalanmanın içinden çıkan ve dinin kendisine yüklediği sorumlulukların bir kısmını reddederek özgürleşmeyi deneyecek insan, aynı zamanda "seçme özgürlüğü"nü elde ettiği için de birey'e dönüşecektir.

Bu insan kendisini artık dinin onu tanımladığı bir kimlikle görmemekte, görmek istememektedir. Özellikle bu birey kendi örgütlenmesine –ulus-devleti kurma süreci– başlar başlamaz tarihten/dininden gelen ve doğarken hazır bulduğu sorumlulukların büyük bir kısmını süreç içinde üstünden devrederek özgürleşeceğini varsayar. Sorumlulukların devri yeni kurumsal yapıların oluşturulması ile gerçekleştirilmiş olur. Seküler bir süreç olan bu yol, aynı zamanda ulus-devletin de "güçlenmesini" sağlar. Özellikle toplumsal alan içinde yaşanan hayat biçiminin getirdiği sorumlulukların birçoğu yeni kurumlar ihdas edilerek devredilir; her defasında insan biraz daha özgürleştiğini umarak sorumluluklarını yeni kurumlara devrederek sürdürür.

Fakat şurası da bir gerçektir ki toplumdaki her kurum kendisi ile ilişkide olan üyelerini sürekli bir değişime uğratır. İnşâ ettiği kurumların sonuçta kendisini amacına ters yönde bir de-

ğişikliğe uğratması neredeyse kaçınılmaz olacaktır. Sorumluluğun kurumlara devri sadece kuracağı devleti güçlendirmemiş ya da karmaşık/bürokratik hale getirerek zaaf sahibi/kırılgan yapmamış, aynı zamanda insanın –yalnız toplumsal düzen içinde değil– kozmik düzen içindeki tabiatını, misyonunu ve sorumluluklarını da unutmasına sebep olmuştur. Bu olguyu insanın bireyselleşme süreci olarak tanımlamak istiyoruz. Bunun neticesi olarak bireyselleşme, kabûl edilenin aksine, insanı ve onun varoluş/özgürlük alanlarını korumamış, genişletmemiştir; tersine –bir deli gömleği olarak– insana giydirilerek mevcut sistemin muhafazası ve devamı sağlanmıştır.

Günümüz Müslüman dünyasında ise bu durum –kanımıza göre– özellikle yaşadığımız coğrafyada bir "vakıflaşma" humması olarak tezahür etmektedir. Üstelik üçyüz yıllık tarihsel söyleme uygun olarak İslâm'a ait olan "form"un (vakıf) içinde dinin mü'minlere yüklediği tüm görevler –farz-ı ayn, farz-ı kifâye olarak– modernitenin kurumsallığı olarak üretildikten sonra; tatil günleri "istirahate/dinlenceye" çekilmek Müslümanın da "hakkı" olur.

Zaten toplumsal oluşumun kendisini ulus olarak yeniden oluşturabilmesi ancak bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir homo nationalist olarak –aynı zamanda homo economicus, homo politicus ve homo religious olarak– kurulabilmesi ile mümkün olacaktır. Ulus-devlet böylece kendini her alanın farklı şekilde tanımladığı birey'e –bu bir "nötr varoluş"dur– vatandaş kimliği vererek ulus-devletin temel unsuru haline getirir. Diğer bir ifade ile kendilerini bir ulusun üyesi olarak algılayan bireyler, vatandaş kimliği ile toprağa ve biyolojik bir içeriği olan belirli bir ırka ait kılarak sınırlamak zorunda kalacaklardır. Aidiyet toprak ve belli bir etni'ye dahil olmakla tanımlandığı için dışa kapalı, evrenseli red ve katılımı engellediği için kendisi dışındakileri de düşman varsayar. Bu etni işin içine mecburen dili sokacaktır; dilin öncelediği bir toplumsal yapıda korkunç derecede kısıtlayıcı bir etnik hafıza meydana çıkar.

Bu rasyonel örgütlenmenin seküler içeriği sebebi ile toplu-

mu meydana getiren tüm insanlar Tanrı'nın kulu olmaktan çıkartılarak –ya da gönüllü olarak çıktıklarından dolayı– seküler aşkınlığın somutlaşmış sahibi ve temsilcisi olarak, ulus-devletin vatandaşına dönüşmüş olurlar. Bu yeni kimlik bir yaratılmış olarak insanı "göklerden" kendi "biyolojisine", sonra da coğrafyaya göbeğinden bağlamış olur. Bu coğrafya önce "ana" olacak, yanına da "vatan" eklenecektir; anavatan. İslâm'a göre ise, "ana" kökünden gelen "ümmet"tir. Ümmet bu vasfını insan iradesinin dışında, kendisinin var ettiği olarak değil –çünkü ümmet onun meydana getirdiği bir gerçekliktir; insan ümmet olarak kendi kendisinin varlığını koruyup üretmektedir–, kendisi gibi yaratılmış bir varlığa devreder.

Ulus-devlet vatandaşlık haklarının gerçekleştirilebileceği siyasal bir topluluk olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı vatandaşın ortaya çıkıp gelişmesi ile ulus-devletin şekillenişi birbirine eşlik eder. Modern vatandaşlık kavramının biraraya toplanmış çok yönlü ve karmaşık çatışma ve çelişmeden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Modern dönemin eşitlik/eşitleştirme geleneğine uygun olarak, bireyler üstünde eşit haklar ve görevler yükleyen bir "statü" tanımlanması yanında, vatandaşlık haklarını/görevlerini somut olarak tanımlayacak evrensel bir ilke yoktur. Buna karşın vatandaşlık kavramı ve gerçeği modern dönemin en güçlü enerjik kavramı olmuştur. Fakat sık sık kesintilere uğramış olsa bile bu kavram ile elde edilmiş hakların sınırlarının değişkenlik göstermesi bireyin kendisini tanımlamasında ve özgürlüğün algılanışında bir kimlik kaybı doğurmakta olduğu söylenebilir.

Modern kimliğin vatandaş temelinde bütün özelliklerin –rasyonelleştirme/eşitleştirme– reddedilerek belirlenmesine karşılık İslâm mü'min temelli bir yapıya vurgu yapar. Bu mü'minin meydana getirdiği her topluluğu ümmet/millet statüsüne oturtur. Kimlik dinî temelde tespit edildiğinden; eşitleştirme söz konusu olmadığı gibi, coğrafya ve ırk bağımlılığı taşımamaktadır. İnsan doğarken anne ve babasını seçmediği gibi, ait olduğu etni'yi ve coğrafyayı da seçmez/seçemez. Fakat ailesinde hazır bulduğu bir dini her zaman bir başkasını seçerek de-

ğiştirme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısı ile ulus-devlet tarafından "vatandaşlanan" insanın farklı bir kimlik tercihi, bir özgürlük olarak yoktur. Bu konuya ilişkin olarak vurgulamak istediğimiz, bir İslâm "devleti" olmak üzere kurulmuş Pakistan'a ilişkindir. Burada bir "devlet" olarak örgütlenmenin bir ümmet meydana getireceği –yukarıdan aşağıya uzanan ve aydınların bütün üçüncü dünyada örneklerini bolca ürettikleri– varsayımı ile ulus-devletin örgütlenme modeli konfeksiyon elbise olarak Müslümanlar'a giydirilir. Gözardı edilmesi mümkün olmayacak bu tarihsel tecrübede; din "nasyonalize" edilerek üstüne devlet için bir temel oluşturulur. Böylece aydınlar İslâm tarihinde ilk defa din üzerine oturmuş bir ulusçuluğu ve onun devletini tecrübe etmiş olurlar. Bundan dolayı "vatandaş" olmanın zorunlu şartı olarak onun Müslüman olması istenir; insandan içerikte seküler, formda Müslümanlık beklenmektedir. Diğer bir ifade ile onu vatandaş yapmanın/saymanın ilk şartı onun Müslüman olmasıdır; fakat yerine getirilmesi istenen rol ise mümin olmaklık değil, vatandaşlıktır.

Modern zamanlarla beraber Batı'da, dün bir ümmet, sonra teritori üstünde yaşayan ve bireyleşmiş insanlardan meydana gelen bu topluluğun birarada seküler temelde yeniden örgütlenmesini imkân dahilinde sokacak olan ulus kavramıdır. Ulus içerik ve formu ile tümden modern ve seküler bir kavram olarak yeni bir icattır. Bunun yanında ulusalcılık toplumun rasyonel yeniden örgütlenmesi esasına dayanan özde kilise örgütlenmesinin örnek alındığı ve elitler tarafından propagandası yapılarak gerçekleştirilmiş bir olgu olduğu söylenebilir. Bu inşâ sürecinde önemli, güçlü ve ortak aracın dil olduğu açıktır. Seküler bir değer olarak ulusal duygular topluluk içi veya bunlar arasındaki doğrudan veya dolaylı olarak ifade edilen kültürel benzerlikleri biraraya getirmeye, çekmeye sahiptirler. Bundan dolayı dil bu benzerliklerin temel taşıyıcısıdır. Dolayısı ile ulusalcılığın esas merkezinde dil bulunur. Ve önde gelen ilk ulus-devletler adeta dil topluluklarıdırlar. Fakat Avrupa haricinde gelişen ulusalcılık Avrupa'daki ilk gelişme şeklinden oldukça farklıdır; dil genel bir kural olmaktan çok bir istisnadır.

Teritori üstündeki halkın adı olan ulus, Arnold Toynbee'nin de dediği gibi, Hıristiyanlığa olan bağlılığı kendine bağlılığa çevirerek ve hattâ onu mitolojik bir biçimde aileye duyulan duygusal bağlılıkla besleyerek dine dönüşür. Ulus-devlet dininin özü ana sevgisi benzeri bir yurt sevgisidir. Böylece teolojik üçlemede olduğu gibi ana/baba/evlat kerteleriyle halk/devlet/ulus birimleri birbirlerinin içinde eriyip kaynaşırlar (Edgar Morin, 1988: 57). Egemenliğin kaynağı olarak kabûl edilen halkın kendisi, ta baştan devlet kurumu içinde yer bulan bu olgunun, dinin cemaatine eş olduğunu söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı ulus-devlet'te esas sorun halkı üretmektir. Daha iyisi; halkın kendi kendisini ulusal "cemaat" olarak devamlı bir biçimde üretmesidir. Çünkü siyasal iktidarın temeli ve kökeni olarak halk vardır. Ulusal bir toplumun muhafazası ya da inşâsı ancak ortak ve "görkemli" bir geçmişi paylaşan insanlarla mümkün görünür. Bu sebeple ulusal bir tarihe ihtiyaç hasıl olur. Bu sadece tarihin yaratılması ile başarılacak bir iş olmadığından, dinin izlediği yol örnek alınarak, eğitim ile gerçekleştirilmesi sağlanır. Klasik antikitenin farkı ve sahip olduğu özellikler, eski metinler, kitap basımı ve öğrenimi ile ulusal geçmiş arayışları Batı'da aşağı yukarı aynı dönemde başlar.

Kahramanların hatırlanması, ulusal tarihin büyük olayları, ulusal tarihte ulus için kutsallık taşıyan yer ve mekânlar ve olaylar için münacaatta (dua) bulunma geçmişin ve teritoryal olanın meşrûlaştırımını sağlar. Bu meşrûlaştırımın sağlanması aynı zamanda yeni bir tarih ve tarih anlayışını da gündeme getirmiş olacaktır. Bireyleşmiş insanın yeni kozmolojisine uygun bir tarih yaratması zor ve uzun olmaz. 19. yüzyılda ulus-devletlerin ortaya çıkması ile daha önce dine ait olan ortak tarih ulus bazında anlamsız hale dönüşür. Bu dönem öncesinde tüm tarih kutsal olan tarafından anlamlandırılmış, yorumlanmış ve yazılmıştı. Şimdi ulus-devletle bu tarihin yerine ulus'a ait olanın geçmesi, aynı zamanda yeni bir tarihi ve tarih anlayışını kaçınılmaz kılar.

Dinden "bağımsız" ortak bir geçmişin inşâsı da olan yeni tarih, yalnız ulusa tarih içinde bir somutluk kazandırmaz, ay-

nı zamanda nereden geldiğini ve en önemlisi nereye gideceğini anlamasına yardımcı olur: Çünkü gideceği yerde cennet vardır, mutluluk vardır. Fakat bütün bunlara inandırmak ve aynı zamanda da yeni bir örgütlenmeyi imkân dahiline sokmayı hem kolaylaştırmak hem de yeniden üretmek için eğitime ihtiyaç kaçınılmaz olmuştur. Cennetin ve mutluluğun "ileride" bizi beklediğine sonraki kuşakları da inandırmak gerekmektedir. Dinden bağımsız bir geçmişin yaratılması aynı zamanda gözlerin Hıristiyanlık öncesine çevrilmesine sebep olur. Halbuki bu geçmişle Hıristiyanlık yaklaşık ondört yüzyıl mücadele ederek gelmişti. Bu dönem yeni tarih ilhamını artık Greklerden alarak kendi mecrasında oluşturmaya başlar. Buna şimdiye kadar ihmal edilip önemsenmemiş "yerel" diller de eşlik edecektir. Bunun için de eğitimin "ele geçirilmesi" gerekir. Ulus-devletin arzu ettiği tarihi aktaran ve öğreten, örgütlenme biçimini kolaylaştıran fakat aynı zamanda da meşrûlaştıran modern eğitimin giderek yaygınlaşması yanında, daha önemlisi kiliseden kopmasıdır. Çünkü kilise hâlâ kendi "kozmolojisine" uygun bir eğitimi sürdürmektedir. Bu mücadelenin uzun sürmesine rağmen İskandinav ülkeleri ve Prusya'da 1870, Almanya'da 1888, Fransa'da 1880'lerden itibaren kiliseden bağımsız seküler eğitim yaygınlaşmaya başlar. 1874 ve 1880 arasında İsviçre, İtalya, Hollanda, Belçika, İngiltere mecburi eğitime katılır. Yüzyılın başında hemen hemen tüm Avrupa'da ilk öğrenim için mecburi eğitim uygulamayan bir idare kalmaz. Çünkü yeni yüzyılın başında bilim kendisini temel sosyal güç olarak artık ortaya koymaya başlamaktaydı (M.D. Biddiss, 1977: 34).

Ulus-devlet bireyleşmiş insanın vatandaş kimliği temelinde adına ulus denen bir topluluk tarafından inşâ edilirken, yönetim aygıtı ile örgütlenme karşılıklı bir uygunluk içinde ve alttan üste doğru bir süreç izler. Bunun yanında ulus olarak tanımlanan topluluğun dikkate alınacak bir yoğunlukta olması bu inşâ'da önemli bir rol oynayacağı gibi meşrûiyetin kazanılmasında belirleyicidir. Bu oluşumun belirli bir fiziksel "kapasite" taşıması, varlığının tanınmasında olduğu kadar kendisini savunmasında da zorunluluktur. Teritoryal olanın kade-

rinde bu vardır; herhangi bir başka vatan dünyada olamayacağına göre, sınırlar dışındaki bütün topraklar ve insanlar onun için "tehdit" unsurudur. Bundan dolayı "hicret" ulus devletinin ölümüdür. Bu oluşumla beraber dün tanımını dinin yaptığı yabancı/düşman, şimdi yeniden tanımlanır. Ulus-devlet için "ulus"a ve dolayısı ile "vatan"a ait olmayan, yabancı/düşman kategorisine girer. Burada ölçü "ırk" ve "toprak" olduğu için yabancıların bunların dışına atılması gerekir. Sınırlar içindekilerin, vatandaşın, ulus ve vatana –kutsala müdahale– yönelik suçları ise, tanımını devletin yaptığı, dinin "afaroz" kavramını çağrıştırır bir şekilde icat edilmiş yeni bir suç kavramı ile cezalandırılır: Vatan hainliği.

Ulusun kendisini kuran en küçük birim olarak vatandaşı, modern bir kimliğe sahip olması sebebiyle gittiği her yerde ait olduğu coğrafyaya vurgu yapmak zorundadır. Dolayısı ile kimliğini hiçbir zaman kendisi ile "birlikte" taşımayacaktır. Bundan dolayı da ait olduğu ulus-devleti –kimlik bağlamında– yansıtma güç ve imkânına sahip olamaz; çünkü o, "vatan"daştır. Bu sebepten ulus-devleti kendisinden başka hiçbir "alt-birim" temsil etme özelliğine sahip değildir ve olamaz. Bu otoritenin kullanımı da yönetim anlamında değil; kimlik anlamında böyledir. Zaten ulus-devlet istese bile bir alt-birim/birimler şeklinde örgütlenme araçlarına –seküler olduğu için– sahip değildir. Dolayısı ile o, ya vardır ya da yoktur.

Ulus-devlet kuruluş ve örgütlenmesiyle içe dönük bir hususiyet taşımıştır. Bu durum dinlerde görülmeyen bir özelliktir ve onun seküler tabiatının sonucudur. Bundan dolayı teritoryalleşme ile birlikte yalnız topluluklar arası münasebetler asgariye inerek sınırlanmamış, aynı zamanda ticaret ve malların dolaşımı da sınırlandırılmış ve istisnasız her şey izne bağlanmıştır. Yalnız bununla da kalmamış, kendisini yeni sınırlar içine koyan insan aynı zamanda ahlâki ilkelerdeki evrensel boyutları bir kenara atarak onu da ulusunun öncelediği sınırlara çekmiş olur. Dolayısı ile ahlâkın evrenselliği ya da sınır öteliliği, ait olduğu ulusun çıkarları ile çelişmediği sürece artık bir anlam ifade eder. Bunun tabiî bir neticesi olarak da merkan-

tilizm ortaya çıkar ve köhnemiş Ortaçağ'la bağlarını koparır. Öte yandan ulus-devletin içe kapalı ve dışlayıcı özelliği aynı zamanda onu demografik artış yönünden tek seçenekle karşı karşıya bırakmıştır. Bu da kendisinin biyolojik temelli olmasının bir neticesidir. Bu sebepten dinlerin aksine çoğalma ulus-devlette sadece "üreme" ile mümkündür. Dinler ise insanları inanca katılıma çağırdıkları için ümmetin çoğalmasını sağlayan insanın kalp ve zihni, yani onun entellekti ile ilişkilidir ve maddi/biyolojik değildir. Irkın değiştirilme gibi imkânı olmazken insan özgür iradesi ile dinini seçer ve bir ümmete katılır. Bundan dolayı ümmet dışlayıcı değil herkese açıktır; sınır tanımaz, bütün dünya onun "vatanıdır". Evrensel olması bundan dolayıdır; ümmet "iman"la çoğalır.

### c. Totaliter

Modernite insanı "yaratılış" temelinden "varoluş" temeline indirdiği için varlık dünyası, farklılıkların reddedilerek eşit/homojen bir düzlemde yeniden konumlandırılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Varlık dünyasının tüm nesneleri varoluş temelinde kimliklendirildikleri için farklılıkların kabûl edilmesi, bu rasyonelleştirme sebebiyle mümkün olamaz. Halbuki varlık dünyasının bu şekilde eşitlendirilmesi hem mümkün değil, hem de sahip olunan tüm özelliklerin yok sayılarak, fizik varlıklarına indirgenmeleri sonucunu doğurur. Modern geleneğin Fransız Devrimi'yle vazgeçilmez ilkesi olarak tezahür eden eşitlik/eşitleştirme fikri, mecburi olarak toplumda rasyonel örgütlenmeye hem haklılık hem de alan açmış olur. Merkezî bir rasyonel örgütlenme modeli içinde ve zorunlu bir seküler olmayla, eşitlik ilkesi uygulanma sürecine girmiş olur. Bundan dolayı kendisini farklı temellerde kimliklendirmiş bir antite, kimliğinden dolayı kabûl görmez. Bunun da sebebi seküler temelde bir farklılık tanımı yaptığı içindir. Dolayısı ile farklı örgütlenme biçimlerine de amansız bir düşmanlık taşır. Farklılık olarak sunduğu tüm kimlikleri –mesleki ve toplumsal roller olarak– sonuçta vatandaş/seküler kimliğinde eşitlenir. Bu

anlayış totaliter olmaktan başka türlü bir örgütlenme biçimine istese de açık olamaz.

Öte yandan ulus-devletin kendi içinde taşıdığı ve onun bir mahsulü olduğu modernitenin ürettiği yeni teknik sebebi ile bu devlet totaliter olmak zorundadır. Bundan dolayı vatandaşının hayatını bu teknik sayesinde absorbe edecektir. Teknoloji ve bilimin ona verdiği imkânlar devletin toplumla olan ilişkilerinde ve faaliyet alanlarında nitel bir değişiklik doğurmuştur. Hayat alanının tümünü teknolojik imkânlar arttıkça yeniden tanımlayıp örgütlemek istemektedir. Unutmamak gerekir ki teknolojik olgu, bilimin kendisi gibi totalize edici bir özellik taşımaktadır. Modern dönemin bütün siyasal teorileri toplumsal refahı, barışı, yardımı, eşitliği devlet eliyle ve onun araçları vasıtası ile temin etmek ve sağlamak istemişler; devlet de bu alanlara ilişkin işlevlerin tümünü üzerine almıştır. Fakat modern devletin olmadığı toplumsal yapılar veya tarihsel dönemlerde bu alanlar cemaatlere ait olmuştur. Devletin ister liberal, ister demokratik olsun, giderek totaliter olmaktan başka bir seçeneği yoktur. Bunun sonucudur ki yeni ordu kavramının gelişme ve uygulaması ile birlikte yeni bir savaş kavramı –topyekûn savaş– ortaya çıkar.

Oysa din insanları –aynı zamanda da varlık dünyasını– farklı bir temel üstünde örgütler ve buna da bir birim olarak cemaat/millet/ümmet ismini verir. Bundan dolayı kimlik insanların kendi imkânları içinde olan bir tercihle belirlenir. Kimlik ile örgütlenme biçimleri arasındaki kaçınılmaz beraberlik bilindiğinden, farklı kimlik tercihleri aynı zamanda farklı örgütlenme biçimi olarak kabûl görür. Dolayısı ile farklı dinlere inananlar farklı bir cemaat oluşturacaklarından örgütlenmenin –modern anlamda– merkezî olmak gibi bir zorunluluğu yoktur ve olamaz da. Bu ise dinî temeldeki çoğulculuğun –bu aynı zamanda realitenin bir tanımıdır– tanımı ve sosyal gereçeğin de kabûlüdür. Çünkü hiç kimse aynı dini ya da belirli bir dini seçmek zorunda değildir; zaten “dinde zorlama yoktur”. Farklılık üstüne kurulu bir örgütlenme biçiminin eşitlikten yoksun olduğu akla gelse bile tutarlı bir düşünce olduğu söylenemez.

Fransız Devrimi'nin içi boşaltılarak sekülerleştirilmiş bir kavramı ile eşitliğin ne anlama geldiğine ilişkin cevabı, uzun bir tarihsel tecrübenin sonunda hâlâ verilmiş değildir. Evet din eşitlikçi değildir; eşitlik/eşitleştirme modern zihnin bir ürünüdür. Çünkü din için önemli ve temel olan bütün bu farklılıkların –ki Allah'ın (c.c.) âyetlerindendirler– muhafaza edilmesidir. Bu ise ancak adalet ile mümkündür. Modern dönem adalet kavramını sekülerleştirip (rasyonelleştirip) eşitliğe indirgeyerek, bunun eşitlikle/eşitleştirme ile sağlanacağını ummuştu. Eşitleştirmenin uzun tecrübe sonunda kendi eşitsizliğini kendisi ile birlikte getirmiş olduğu söylenebilir.

Bunlara ilave olacak bir başka nokta da ulus-devletin vatandaş olarak tanımladığı ve "homojen" olduğunu varsaydığı nüfus, denetim ve örgütlenmenin nesnesini oluşturur. Homojenleştirme arzularının modern dönemle beraber oldukça fazla dile getirildiği görülür. Homojenliğin, Hıristiyanlık'ın kurtarıcılık misyonuna uygun olarak, bu dini kabûl etmeyenlerin –yani kurtuluşa ermek istemeyenlerin– yok edilmesine yönelik bir içkinliğe sahip olduğu söylenebilir. Dünyayı kurtarılmış insanlardan müteşekkil olarak düşünmenin rasyonel boyutu, modern dönemin başlarında Endülüs'e, daha sonra da Kuzey Amerika'nın Kızılderililerine ve yalnız dinlerini değil, dillerini de kanla baştan sona değiştirecek olan güneyin yerlilerine gecikmeden uzanır. Sadece renklerinin değişimine taraftar olmayan bu homojenleştirme misyonu şimdilerde ise, bütün ulus-devletlerin kutsal mabedi –Roması– haline dönüştürülen Birleşmiş "Milletler"in gözetimi altında aynı rasyonaliteyi Bosna-Hersek'te başarılı şekilde yürütmektedir.

Dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur: Ulus-devlet sahip olduğu totaliterliği kendisi icat etmedi ve üretmedi; ama almış olduğu bir mirasın sonucu bunu elindeki yeni araçlarla ve farklı bir form içinde yeni amaçlar için üreterek devam ettirdi. Bunun Hıristiyan tarihinden gelen bir tekrar olduğu söylenebilir. 13. yüzyıldan itibaren kilise doktrinine karşı gelenlerin cezalandırılmaya başlandığı görülür. Fakat bu 15. yüzyılda meydana gelenlerle hiç de koşutluk içinde olmayan bir gelişme göste-

rir. 13. yüzyıldaki cezalandırma homojen bir Hıristiyan topluluğu yaratmaya yönelikti; çünkü ideolojik olarak yalnız Hıristiyanlara ait olan bir "ümmet" oluşturmak Ortaçağ Hıristiyanlık'ının hedeflediği yüksek bir gayeydi.

### *d. Uluslararası ilişkilerde ulusal çıkarın belirleyiciliği*

Modernite ile varlık alanının sekülarize edilmesi çok sayıda yeni "alanların" oluşması ile neticelenmiştir. Şüphe yok ki bunun ilk temsilcileri Machiavelli, Hobbes, Locke gibi siyaset felsefecileri olduğu gibi aynı zamanda süreç bunlara haklılık da kazandırmıştır. Siyaset kendi kendini yönetmek isteyen insanların ortak çıkarlarını ifade ettikleri, koruyup ve kolladıkları bir alan olarak dinden arınarak ortaya çıkar. Dün "dış politika" olarak kendi dinini ifade etme, şimdi ulusun çıkarını temsil ve ifade etmeye dönüşür. Dolayısı ile uluslararası ilişkiler "dış" devletler bağlamında yapılan çalışmalarda ihtisaslaşma olarak görülür. Bu da ulusun çıkarları kavramı üstüne oturtulmuştur. Her devletin kendi ulusal çıkarını kollarken, karşılıklı ilişkilerde ve sistemin genelinde hüküm süren kurallara gönüllü olarak uyması söz konusudur. Bu nedenle devletler sisteminde her ulus sadece kendi çıkarları peşinde koşan, kendinden menkul ve gücünü kendinden alan bir birimdir. Ama her devletin çıkarları iç ve dış demografik, askerî, ekonomik ve siyasal çerçevedeki değişikliklere göre, sürekli yeniden tanımlanır.

## V

---

Modern döneme kadar insanlar coğrafi sınırlar esas alan bir yönetim biçiminden ve aynı zamanda bu yönetim biçimine uygun olan ulus-devlet tipi bir örgütlenmeden de habersizdiler. "Bağlılık" temelli geleneksel yönetim biçimleri için, herhangi bir sınırın veya bulunulan yerin önemi yoktur. P. Berger'in de dediği gibi "gökle" bağlarını kopararak özgürleştiğini düşünen modern insan kutsal olduğu tasavvur edilen modern devlet gi-

bi, bilim gibi dünyevi antiteler karşısında huşu içinde durmaya hazır hale gelmiş olur. Dolayısı ile bir topluluğun kendisini teritoryal bir devlet şekli içinde ifade etmesinin zorunlu olduğu ve aksinin olamayacağı, modern dönemle ortaya çıkar. Buna ilave olarak ulus-devlet şeklinin aynı zamanda Batı uygarlığının cezbedici gücünü ve prestijini de sembolize ettiğinden, modernleşmek isteyen elitlere ayrıca cazip geldiğini belirtmek gerekir. Fakat diğer yandan da modern güçlerin parçaladığı toplumsal yapı ve örgütlenme biçimlerinin insanları, bu güçlere karşı verilen mücadele sonunda yine de modern devleti kurmak istemişlerdir.

20. yüzyılın başlarına kadar İslâm'ın devletle ilgisi, başka bir deyişle devletin, İslâm bütünü içinde yer almış olduğu inancı ve görüşü tartışma dışı tutulmuş, yalnızca bu ilişkinin şekli ve şumülü tartışılmıştır. Fakat modern dönemle birlikte başlangıçta İslâm'a kavramsal düzeyde pek yabancı gelmeyen bu olgu giderek "İslâm'ın devletle ilgisi" olarak tartışılmaya başlanır (Hayrettin Karaman, 1993). Günümüze kadar sürecek olan bu tartışmaların belirgin özelliği giderek devletin öne çıkartılması hattâ yer yer aşkın bir güce dönüştürülmesidir. Fakat zihinlerde varlığını sürdüren ve oluşması arzu edilen "ümmet"in, ulus-devlet örgütlenmesi ile var kılınabileceği düşü hep kabûl görecektir. Buna ilave olarak devletin modernleştirme işlevinin İslâmlaştırma işlevine dönüştürüleceği –modern bir gelenek olarak– düşünüldüğünden, çabalar siyasal iktidarı ele geçirmeye yönelik olmuştur. Neticede bu önkabûller sonucu ümmetin teritoryalleşmesi kaçınılmaz olur; bu ise hicret olayı ile uzlaşmaz bir çelişki olacaktır.

İslâm açısından ümmetin bulunduğu "yeri", İslâm şeriatinin yürürlükte oluşu belirlemekte olduğundan, toprağın modern anlamda vatana dönüştürülmesi söz konusu olamaz. Birliği sağlayan, teritorinin örgütlendirilmesi değil, mü'minlerin din tarafından tanımlanmış ilişkileridir. Dolayısı ile ümmet kutsalı içinde taşıyan ve bu sebeple de tevhidin kaçınılmaz bir izdüşümü olarak mekânda tezahür ederken; ulus-devlet bu kutsalın aşkın boyutunun koparılarak coğrafyaya, bir topluluğa

(ulus) indirgenmesi, yataylaştırılmasıdır. Neticede biri kutsalın mekânsal (coğrafi) tezahürü, diğeri ise coğrafyanın (mekânın) kutsallaştırılması olarak ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan, ulus-devleti ümmetten farklı kılan özelliklerinin ümmet içinde değerlendirilmesinde şunları görmekteyiz. Ümmet meşrûiyetini topraktan almadığı için teritoryal bir özelliğe sahip değildir. İnsan sadece verili bir dünyada, verili bir varlık alanında değil, aynı zamanda kendisi için de "verilidir". Dolayısı ile onun elbette bu yeryüzünde bir yeri olacaktır; başka bir tercihi bulunmamaktadır. Şüphesiz doğduğu bir yeri vardır ve onun sevgisi orayadır, yoksa modern bir icat olan "vatan"a değil. Zaten "vatan" da Müslümanlar'ın geleneksel mekân anlayışlarında ve kültürlerinde "doğulan yer" olarak algılanagelmiştir. Ve modern anlamda vatan bu kavramdan metaforik bir yöntemle türetilmiştir. Sadece bu da değil, "hükümet" ve "millet"* (ulus) de aynı yöntemle türetilir (Bernard Lewis, 1992). Dolayısı ile ümmet, tanımını ve meşrûiyetini yine kendinde –bir dine inandıklarından dolayı– taşıdığından onu ne teritoryalleştirmek mümkündür, ne de coğrafi sınırlarla tanımlamak. Öte yandan bu ümmeti meydana getiren mü'min/mü'minlerde kimlikleri coğrafi bir bağımlılık taşımaz; çünkü kimlik coğrafya/sınırlar ile tanımlanamaz. Şüphe yok ki, mesele bir toprak parçasının teritori haline getirilmesidir; yoksa insanın/ümmetin yersiz-yurtsuz gezgin bir hayat sürmesi değildir.

Ümmet hâkimiyetin toprakta tesis edilerek oluşturulduğu bir topluluk değildir; o iman ettiği için ümmettir ve bu Allah'ın "ipine" sarılmak anlamına gelir. Bunun yanında *Allah yeryüzünü temiz kullarına miras kılacağından,* (Hacc, 105) *Allah'ın arzı geniş olduğundan* ve *Allah yolunda yurtlarından* göçen, yeryüzünde barınacak *birçok* yer *bulacağından* (Nisa, 7) her zaman aynı yerde kalması istenmemiş, çok zaman da gerek olmamıştır. Toprağın teritoryal hale dönüştürülmesinin

(*) Millet kavramı tümü ile dine ait ve belirli bir dine inanan insanlar topluluğu için kullanılır; bütünü ile inanç temellidir ve biyolojik (ırkî) bir vurgu taşımaz. Bundan dolayı "millî devlet" değil de, daha doğru ve onun seküler doğasına uygun olacak ulus-devlet kavramını kullandık. Dine ait kavramların bu şekilde kullanılmasının mahzurlu olacağını vurgulamakta fayda olacaktır.

şüphesiz iki önemli sebebi vardır; bunlardan birisi otoritenin tesisi, diğeri ise, yeryüzü cennetinin "ümmeti" olan ulusa bir kimlik bulma çabasıdır.

Demografik özellikte ise, öncelikle belirli bir nüfuz hacmine sahip olmak ulus-devlet için bir meşrûiyet kaynağıdır. Bundan dolayı yeni kurulan ulus-devletlerin büyük çoğunluğu ilk iş olarak nüfus sayımı yaptırırlar. Ümmet için böyle bir çoğunluğa ihtiyaç yoktur; çünkü Hz. İbrahim'in "kendi başına bir ümmet" olması, ümmet olmaya yetmektedir. Öte yandan ümmetin örgütlenmesinin nitel özelliğine bakıldığında; birbirine dönüşümü mümkün olan, birbirlerinin tüm özelliklerini ayrı ayrı yansıttıkları, birbirlerini coğrafya/teritori üstü temsil edebildikleri üç aşamalı hiyerarşi içinde bir örgütlenme olarak görmekteyiz. Bu hiyerarşinin çekirdek unsuru mü'mindir, sonra aile ve daha sonra da cemaat gelmektedir. Bütün bunlar hem "kendi başlarına bir ümmet"tirler, hem de ümmet'i kurarlar. Bundan dolayı ümmet ulus-devlet gibi ne mekân ve ne de nüfusa bağımlıdır. Ulus-devleti "kendisi"nden başkası temsil edemezken, ümmeti her unsur temsil etme özelliğine ve kimliğine sahiptir; bundan dolayı mü'min, kimliğini kendisi ile "birlikte" taşır.

İlave edilmesi gereken bir başka nokta ise İslâm'ın reddetmediği "kavim" olgusunun yine ulus-devletin karşılığı olarak algılanmasıdır. Halbuki ulus, herhangi bir kavmin/milletin karşılığı değildir sadece; kavmin fertleri arasındaki ilişkilerin "organik" olmasına karşın, ulus bir topluluğun rasyonel temelde yeniden örgütlenmesi ile meydana gelen bir olgudur ve bu da anlamını ulus-devlet olduğu zaman bulmaktadır. Modern dönemle birlikte oluşmaya başlayan sağcı bir söylemin sonucu olarak, millet/ümmet ve vatan'ın Dürü'l-İslâm'ın içinde algılandığı söylenebilir. Millet ve vatan köken olarak İslâm'a ait olmalarına karşın, içerik anlamları Batı'daki anlamları ile doldurulduklarından form'da İslâmî özelliklerini korumaları sebebiyle kabûlü zor olmamıştı. Halbuki bu iki kavram da içerik anlamları ile Dâru'l Harb'e aittir.

Totaliter özellik çok tartışıldığından kısaca değinirsek; dinlerin kutsal temelde tanımladığı bütün kimlikler Allah'ın ayetle-

rindendir. Ve onlarla ilişkiler adalet üstünde yürütülür. O kimliklerin terk edilmesinin talebi, ayetlere bir müdahale olacaktır; kutsal eşitleştirmeyi öngörmez. Öte yandan İslâm dış politikada önceliği maddi olana değil, "ilke"ye vermiştir; dolayısı ile İslâm –deyim yerindeyse– "ideolojik" bir dış politikayı önceler. Fakat bundan sömürülme anlamı elbette çıkmaz.

İslâm ülkelerinde kurulan ulus-devletler büyük oranda İslâm'a ait kavramları, içerik anlamlarını sekülarize ederek kullandıkları için, Müslümanlar'ın dikkatleri bu devletin örgütlenme biçiminden çok, onun uyguladığı modernleşme politikalarına yönelik olmuştur. Öte yandan bu devletlerin kurulması açıkça ümmetin parçalanması sonucu, bu olgunun bir ifadesiydi. Bu ise Müslümanlar için ciddi bir eksiklik ve çözümsüzlük olarak durmaktaydı. Bu sıralarda Batı'da mevcut hale getirilmiş "Cemiyet-i Akvam" örnek alınarak –en azından geleceğe dönük bir ümit olarak– bu durum en azından kavramsal düzeyde aşılmaya çalışılmıştır. Dolayısı ile şimdi her Müslüman millet/kavim kendi devletini kurduktan, iş tamamlandıktan sonra bu devletler tekrar "İslâmî" cemiyet-i akvamlarını kurabilirlerdi. Bundan dolayı şimdilerde İslâm Ortak Pazarı", "İslâm olimpiyatları" söylemi dile getirilirken, tarihe takılıp kalındığı görülmektedir. Görünen o ki hâlâ cemiyet-i akvamdan günümüze, "Birleşmiş Milletler'e" varılmış değildir.

Ulus-devlet-vatan formülasyonu dışında yeni örgütlenme biçimleri ve hayat düzenleri ortaya çıkarmak gerekmektedir. Başka türlü moderniteyi ve ulus-devleti aşmak mümkün değildir. Ancak tekrar ümmet tipi bir örgütlenmenin imkânları ile bu aşılabilinir. Gelecekten ve gelecek kuşaklara ilişkin endişelerden ancak bu şekilde kurtulmanın imkânı vardır. Çünkü varoluşun sürekliliğine bir anlam veren "ontolojik güvenlik", ancak ümmet tipi bir örgütlenme modeli içinde duyumlanabilir ve üretilebilir.

*Bilgi ve Hikmet,* Yaz 1993, sayı 3

# YERLİLİK: "TOPRAK"LA "TARİH" ARASINDA

## I

İnsanın zaman ve mekânla, diğer bir ifade ile "tarih" ve "toprak"la olan ilişkisi sadece kendi varoluşunu değil, aynı zamanda din telakkisini de açığa çıkartır. Denebilir ki, insan birçok meseleyi bugün olduğu gibi yaşadığı "toprak" temelinde veya onun "aracılığı" ile anlamak, açıklamak ve anlamlandırmak gibi modern insanın anlamakta zorlandığı –veya hurafe diyerek geçiştirdiği– bir "yol" ve idrak içinde olmamıştı. Tecrübe edilmiş bir zaman olarak etnosantrik ve antroposantrik kalıplara dökülerek modern dönemde yeniden kavramsallaştırılan tarih ile, idare etme/iktidar anlayışını aynı kalıplar içinde toprağa yayarak onu monolitik hale getirerek teritoryalleştirmek; neticede zaman, mekân ve insana ilişkin kavrayıştaki köklü ve kapsamlı bir dönüşüm ifadesi sayılır.

Zamanın, mekânın ve hayatın anlam kaynağı olan dinin insanın düşünce ve hayatında referans noktası olmaktan giderek çıkması ile üzerinde yaşanan "toprak/coğrafya" ile beraber "tarih/toplum" içinde yeni bir varoluş kabûlü esas alınmış olur. Bunun neticesidir ki, modern insan "toprak"la "tarih" arasında edindiği bütün tecrübelerini bir ulus ruhuna dönüştürerek yeni

bir inşâya girişmiştir. Bu varoluş kabûlünün sosyolojik tezahürü ulus-devlet olmuştu. Ulus ve bu ulus temelinde bir tarih ve toplum oluşturma arzusu başlangıçta entellektüel bir azınlığın düşünce ve savunuculuğunda ortaya çıkmış, giderek daha geniş topluluklar tarafından paylaşılan bir ideale dönüşmüştü. Fakat ulus fikri her şeyden önce kendini müşahhas hale getirecek olan "halk"ın tanımlanmasını gerektiriyordu; halkı tanımlamak ise varsayıldığının aksine fazla görecelik taşımaktaydı.

Belirli bir insan topluluğunun kendi kaderini kendisinin tayin isteği üzerine kurulan ulus-devlet fikri, kendisi ile beraber "toplum" ve "kültür" kavramlarını da yeni içerikleriyle hasıl ederek getirdi. Bilginin gelenekten kopartılarak "kültür"e dönüştürülmesi hem ulus hem de ulusçuluğun inşâ ve muhafazasının mümkün olabileceğine ilişkin inancı doğurup geliştirdi. Öte yandan birçok karmaşık olayın kesişme noktasında Protestanlık, zaman ve mekâna ilişkin yeni kavrayışın meşrûlaştırıcısı olarak, Hıristiyanlık'ın içinden ihtiyaç duyulan imkânları sunarak önemli ve yeni bir yorum/tefsir olarak ortaya çıkar. Hıristiyan dininin monolitik dünyasını çatlatarak evrensel olanı ulusal'a, cemaate ait mümini dindar birey'e dönüştürmenin kitabi meşrûiyetini sağlamış oldu.

Bununla beraber nasıl ki, Luther Roma Katolik Kilisesi'nin din anlayışı ve insanlara yaptığı uygulamalardan dolayı eleştiriler getirdiyse; ulus-devlet olma süreçlerinde Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı bazı sosyal/siyasal gelişmelerin Avrupa'dan Almanlar ve İspanyollar tarafından pek hoş karşılanmaması ilgi çekici bir noktayı oluşturur. Hıristiyanlık'ın yoğurduğu aynı kültürün içinden çıkan bu tepkilerin konumuz olan "yerlilik" meselesi ile ilgili olmadığını belirtmeliyiz; çatışma aynı dünya görüşünün çatlamış yapısı içinde farklılıklar olma özelliği taşıdı. İspanya'da folklore yönelme, halk kültürünün moda haline gelmesi yaygınlık kazanırken; Almanlar uygarlık (civilization) kavramına karşı "kültür" kavramını inşâ etmekteydiler. Fakat her şeye rağmen, modern tahayyülün "toprak" ve "tarih"le kurduğu ilişkinin mahiyeti ve yoğunluğu başından beri onun önemli bir zaafı olarak devam

edip geldi. Ne var ki, şimdilerde de artık bir değişim çabası söz konusu olmaktadır. Öte yandan bu zaafın genelde dünyadaki diğer toplumlar, özelde Müslümanlar tarafından bir çözüm umudu olur diye, olduğu haliyle benimsenmiş olması da onların trajedisi sayılmalıdır.

## II

Yakın zamanlara kadar Batı dışı toplumların hayat ve mücadelelerinin anlamını teşkil eden; ne var ki, giderek daha dar çevrelerde kullanılmaya başlayan ve yeni anlamlarla yüklü yerli/yerlilik* kavramı; 19. yüzyıldan itibaren toplumları, siyasal/sosyal düzlemde bir açıklama modeli olarak, Batı sosyal düşüncesinde yaygın kabûl gören modellerden sayılmaz. Yerlilik, toplumsal kurum ve biçimlerinin aile/klandan başlayıp ilkel toplum ondan da ulus-devlete uzanan bir evrilme sürecinin herhangi bir "momenti" içindeki bir "durum" da değildir. Bunun yanında yerliliği, toplumların modernleşme süreçleri içinde sadece "kendilerine ait" hususiyetleri ifade etmeye çalıştıkları bir "oluş biçimi" şeklinde görmek de mümkün değildir.

Bilindiği gibi modernleşme teorilerinin temel çerçevesi daha çok Max Weber tarafından "içsel" bir okuma ile ifade edilen; otoritenin rasyonelleştirilmesi, bürokrasi ve kurumların ayrışması ve bu süreçlerle beraber, kaynakların kullanım biçimlerini kapsayan çalışmalarla aşağı yukarı belirlenmiş durumdadır.

Bu durumda eğer yerlilik ilkel toplumdan siyasal/modern topluma geçişin uğraklarından biri olsaydı, şüphe yok ki mesele olmayacaktı veya başka bir düzlemde tartışılacaktı. Fakat yerlilik arayışlarını esas önemli kılan bu geçiş süreçlerinin hasıl ettiği bir "durum" hususiyeti taşımakta olmasıdır; ve "yerli olma" süreci/durumu özünde bağımlılık taşıyan sonu gelmez bir süreklilik arz etmektedir. Etnosantrik ve antroposantrik hususiyetinden dolayı sahip olunan kültürün farklı toplum biçimle-

(*) Günümüzde yoğun şekilde tartışılmakta olan "yerellik" meselesinin konumuz olan yerlilik ile ilişkisinin olmadığı belirtilmelidir.

rini birbirlerinden ayırdeden en önemli gösterge olduğuna vurgu yapmanın bir hasılası olarak ortaya çıkmaktadır. Burada dile getirilen vurgu ile yapılmaya çalışılan, modernitenin ayrıştırıcı hususiyetinden dolayı baştan beri yaptığı "geleneksel" ve "modern/sanayi" toplum ayrımları değildir. Yerlilik bunlar arasındaki formları dile getirmeye çalışan tarihsel bir şemayı ifade etmez; bu kronolojik, bölgesel veya gelişmeye dayalı bir farklılığı da içermemektedir.

Öte yandan yerlilik modernleşme ile çözülmeye uğrayan eski dizenin yeniden inşâsı; çözülen ekonomik düzenin ve ilişkilerin yeniden tesisi; geleneksel sosyal düzenin ve bunun gerektirdiği ilişkilerin muhafazası; ya da eski siyasal otoritenin yeniden kurulması değildir. Yerlilik ne insanları emansipasyona davet eder; ne de toplum için ihtiyaç duyulan "istikrar" arayışının doğurduğu bir netice sayılır. Yerlilik topluma hâkim geleneğin muhafazası olabilir mi? Hayır!.. Yerlilik, insanın hayat evreni olarak inşâ edip içinde yaşadığı değerler ve alışkanlıklar bütünlüğünün korunması için dışarıdan gelen müdahalelere sadece tepki göstermek ve tavır almak da sayılmaz.

Yerlilik kavramı –ve buna bağlı olarak yerlilik arayışı– ancak modern bir kalıba döküldüğünde anlamlı ve anlaşılabilir olmakta ve ancak kendi muhalifini keşfetmesi ile oluşabilmektedir. Bir diğer hususiyeti ise; yerliliğin keşfi ulus-devletin amaç ve meşrûiyeti ile, formda anlaşmazlıklara rağmen, özde sıkı bir ilişki taşır ve örtüşür. Yerlilik modernleşme ile başlayan mevcut toplumsal/kültürel yapıların çözülmesinin bir hasılası olarak ortaya çıkmaktadır. Yaşanan tarih bağlamında ve kültür/gelenek içinde modern olanı üretmek gayesi taşıyan, toplumun mevcut hali ve geçmişi ile modern unsurları sentezleyerek, öznesi "bize ait" olanı inşâ etmek isteyen yerlilik; çelişkili bir şekilde hem "tepkisel adaptasyon" hem de "farklı olma" arayışıdır.

Yerlilik, kendisinin farklı olduğunu ortaya koyabilmek için modelini, imkân ve kavramsal/maddi araçlarını muhalifinden alarak kendini tanımlamaya çalışır. Kendi imkânları ile kendini tanımlayamadığından karşıtı olarak gördüğü, karşıtının evrenselliğine ve kendi merkeziliğine çağıran "iddiaları" karşıtlığında

kendini tanımlamaya çalışan bir varoluşa sahiptir. Karşıtı olarak gördüğünün inşâ ettiği bir üst egemen yapıya karşı farklılığını vurgulayarak kendi varlığını bir şekilde korumak arzusu ve çabası ile oluşan bir tepkisellik olarak tezahür etmektedir. Tepkisel adaptasyoncu vasfı onu dinamize edişiyle dikkat çeker.

Yerlilik dışarıdan gelen veya orada hüküm sürmekte olan yeni bir duruma, moderniteye; nasıl, hangi düzeyde adapte olabilirim çabası içinde; modern şartların yaratılmasını esas alan ve önemlisi "din"i sadece bu şartlar içinde yaşatmak isteyen bir hususiyet taşır. Ne var ki, bu faaliyet ve umudun arkasındaki modern/Avrupalı olmak gibi arzu yüklü tutuşan bir bilinç; buna karşılık kaynağını ve köklerini Avrupa'dan almayan, fakat modern olan ile bütünleşmiş ve/veya bütünleşebilme kabiliyeti kazanmak için yoğun çaba sarfeden, fakat her defasında da farklı olduğuna vurgu yapan bir "kültür" bulunmaktadır. Yerlilik bu çeşit bir "farklı olma duygusu"dur ki; kendinde daima "toprak" ve "tarih/toplum" fetişizmini içeriklendirerek var olur.

Modernleşme süreçlerinde oluşan "yerli akıl" kendine Arşimet noktası olarak mevcut "toprağı" ve bunun üzerinde yaşayan belirli bir "toplum/ve tarihi" esas olarak "yerliliği" inşâ eder. Yerlilik buradan itibaren bir "ulus"un özgül tecrübesi olduğu kadar aynı zamanda kendisidir. Bununla birlikte yerliliğin muhtevasındaki hâkim unsuru; başkalarına ait tecrübe ve ilişkilerden etkilenmeyen özel bir alanın varlığında, mevcut toplumun ve onu oluşturan insanların kendi tarihsel hasletleri ile var ettikleri özgül tecrübelerin toplamı teşkil eder.

Yerlilik kendi miladını öncelikle yaşamakta olduğu dinden önceki ırkının toplumsallık halinde arar. İlgi çekici bir şekilde "din-önce"sine dönerek orada kendine ait olduğunu varsaydığı değerleri bugüne taşır ve yaşamakta olduğu dinin içinde meşrûlaştırarak yeniden kurar. Böylece yaşayan dine verilen önem, folklorik bütün kalıntıların canlandırılmasına ve yeni ihdas edilen ritüellerin yaşamasına vesile olduğu ve hoşgörü gösterdiği sürece artar. Aslında dini burada mevcut "toprak" ve "tarih/toplum" bağlamında yeniden yoruma tâbi tutmaktadır; bu

dinin ülkenin ekonomisi cihetinden, ulusun ve vatanın çıkarları ve düşmanları cihetinden hattâ bu uğurda ölenler cihetinden yeniden yorumlanmasıdır.

Modern düşünme biçiminin ve ona ait teknik ve kurumların ithali ve yaygınlaşması toplum için fakat özellikle elitler arasında yeni bir dayanışma biçimi olarak "yerlilik" arayışını hızlandırmıştır. Böylece modern siyasal, kültürel, toplumsal, ekonomik süreçlere katılımın biricik imkânı haline gelir. Üstelik modernitenin kendine eşlik edecek böyle bir tahayyüle ve bunun somutlaşmış pratiğine sahici olmayan bir kutupsallık içinde ilişkiye girmek üzere ihtiyacı vardır. Modernite bir kategori olarak –bir kategori olduğunu varsayarsak– yerliliği dışlamaz; tersine kendisini "yerli" tanımladığı sürece –bu konumuyla asimilasyon basamağına adım attığından– onu yaşatmaya imkân verir ve tabiî ki kendisini de onunla beraber inşâya devam eder.

## III

Modernite ile başlayan "adaptasyon" sorununun toplumsal düzeyde bir yerlilik sorunu olarak tezahür etmesi; aynı zamanda ferdi düzlemde bir kimlik meselesi olarak da ortaya çıkmaktadır.* Bundan dolayı yerliliği savunmanın ve ortak bir paydada toplanmayı mümkün kılan en önemli araçlardan biri de "yabancılaşma"dır. Daha çok entellektüel düzlemde ifade edilen bu boyut "kendi kimliğine, kendi toplumuna ve kendi değerlerine yabancı" kalmak olarak tarif edilir. Ne var ki, burada dile getirilen söz konusu özne olan "kendi" kavramının neye tekabül ettiği, yerlilik bir adaptasyon "durumu" olarak ele alındığında, fazla açık ve berrak değildir. İçeriğin doldurulmasına ya da anlamın belirlenmesine çalışıldığında ise yoğun şekilde dinin imkânlarından faydalanmaya başladığı görülür. Halbuki yerliliğin kendisini araçsallaştırması, onu anlamın kaynağı olmaktan çıkarması, bunun neticesi olarak kendi bünyesin-

(*) Bu kimlik meselesinin, postmodern dönemin kimlik sorunu ve tartışmaları ile alakası bulunmamaktadır.

de de anlam kırılmaları doğurmakta olmasından dolayı din, bu "ödünç alma"lardan hiç de memnun olmaz.

Ne var ki, "yerli" ve yerliliğin dinden ödünç aldıkları ile kendini inşâ etmek ve anlamlandırmak istemesi "form"un ufukları içinde kalmaktan bütün çabasına rağmen kurtulamaz; nihayette yerli ve yerliliğin kendine has olduğunu varsaydığı anlam dünyası modern olana bağımlılık özelliği taşır. Çünkü yerlilik bilinci modernitenin zaman ve mekân kategorileri, değerleri, idealleri ve tecrübesiyle içeriklenmiş haldedir. Bundan dolayı yerlilik kendine ait özgünlüklerin ifadesinden çok muhalifinden kendini yine muhalifinin araçları ile ayrıştırmaya çalışan bir çaba olmaktan kurtulamaz. Fakat her şeye rağmen bu hususiyetinden ve/veya bağımlılığından dolayı, mahiyetinde de sürekli belirsizlik taşıyan bir özellik bulunur. Müphemiyetin neticesi olarak konumunu belirlemede ve kendini ifadede muhalifinin –bir karşıtlık içinde– biçim/araçlarını kullanır. Bu durum onun kendini algılama ve anlamasının belki de tek imkânını teşkil eder.

Dolayısı ile yerli olmanın veya diğer bir ifade ile yerli oluş sürecinin farklı zamanlardaki gerçekliğinin önemli nirengi noktası bizzat muhalifinin kendisidir. Kendisini inşânın ona mevcut konumunu kazandırmasından çok, muhalifine yönelik hâkim algının bu konumu inşâ etmekte olması önemli hususiyetini teşkil eder. Kendini inşâ sürecinde algı, muhalifinden elde ettiği bütün imkânları araçsallaştırmak gibi çaresiz bir alışkanlığa sahiptir. Bu da tepkisel bir adaptasyonculuk olarak ortaya çıkmaktadır.

Yerliliğin, tepkisel hususiyetinin dışa yansıması olan "modernite eleştirisi", ahlâki ve kültürel düzeyle sınırlı kalmak gibi bir kadere sahiptir. Zaman zaman dini de yanına alarak yapılan bu kültürel/ahlâki eleştiri, ulusal ve teritoryal olan ile organik bütünlüğünü tamamlamaya başladığında ahlâkı da bu bütünlüğün sınırları içine çeker. Bu haliyle yerlilik üretimden tüketime kadar her şeyi "teritory"nin sınırları ile belirler; böylece "teritoryal gerçekliğe" uygun olmak üzere mevcut ahlâk anlayışı da bu sınırların ötesine ulaşmayacak şekilde "din adamları" eliyle yeniden reforme edilir.

Aslında modernite bağımlı yerlilik algılaması; modern olanın bütün "kozmopolit" unsurlarına karşı kendini korumak isteyen bir "modern"dir. Onun anti-modern gibi görünen tutumu şekilseldir ve seçici olmak arzusunun dışavurumudur. Bu da onu hiç hakkı yokken, sanki modern olanı kendi otantikliği içinde üretmiş bir –sözüm ona– "muhafazakâr" konuma yerleştirir.

Yerlilik yaşanan "tarih" ve "toprak" arasında sıkışıp kaldığından "kendine ait" bir "düşünce" üretmekte yetersiz kalmaktadır. Buna rağmen dinden çok, toprak üzerinde hasıl edildiğine inanılan "biyolojik kültür"ün her meseleyi çözeceği ve kuşatıcı bir cevher olduğu kabûl edilir. "Kültür"ün elverdiği ölçülerde ve ufuk boyutunda ancak evrensel olan, burada kendine yer bulabilir. Modern dönemin mahsulü olmasına rağmen yerlilik, tarihten bağımsız bir evrensellik karşısında kendi "biyolojik kültür" dünyasının bütün imkânları ile direnmeye çalışır.

Aslında onun düşünce olarak ortaya koyduğu, "adapte" olma sürecinin ve bu tarihin değişik boyutlarında karşılaşılan meselelerin "çözümüne", diğer bir ifade ile "adaptasyonuna" ilişkindir. Yerlilik kendine has antropolojik bir umut olarak otantik bir toplum olmanın temel kaygısını taşımasına rağmen; yerliliği, yerli olmanın kendisi şeklinde formda algılayarak, trajik şekilde ve daha başlangıçta bu imkânını da yitirir.

## IV

Modernleşme, diğer bir anlatımla ve daha masum olduğu düşünüldüğünden dolayı yerine kullanılan çağdaşlaşma, niçin başından beri sıkıntılı bir süreç olmuştur. Üstelik dünya genelinde ve özelde İslâm cihetinden mesele sadece mevcudu muhafaza etmek kaygısı ve bunun mücadelesine indirgenebilir mi?.. Ya da mesele sadece yerlilik arayışı ile çözülebilir mi?.. Yoksa mesele çok daha derinlerde ve insan için daha çok önemi haiz "varlık" telakkisi ile ilişkili olduğundan dolayı mı bu kadar sıkıntılı olmaktadır? Yoksa bundan dolayı mı sosyolojik tezahürü içinde mümini vatandaşa dönüştürmek uzun ve sıkıntılı bir

süreç izlemektedir. Meselenin özünü kişisel kanaat olarak varlık telakkisi teşkil etmektedir diyebiliriz.

Sorunun çözümü için günümüzde yoğunluk kazandırılarak büyük umutlarla neticelerinin gözlem altına alındığı yerlilik çabası; öncelikle dünya hayatına ilişkin bir geleceğe ait rahatlatıcı bir arayış ve beklenti yüklenmiş görünmektedir. Ne var ki, taşımakta olduğu içeriğiyle İslâm'dan epistemolojik ve ontolojik bir kopuşu da beraberinde getirmektedir.

Bu kopuşa paralel olarak din, hayatın, düzenin ve toplumsal ilişkilerin anlam kaynağı olmaktan çıkıp özelleşmekte; fakat eş zamanlı olarak dinin anlaşılma biçimi de değişime uğramaktadır. Bu durumda din, başlangıçta olduğundan ters bir anlam ve işlev yüklenmekte; düzenleme, terbiye ve ıslah etme işlevi dönüşüme uğrayarak bizzat dinin bu defa kendisi; düzenlemenin, ıslah edilmenin nesnesi durumuna gelmektedir. Günümüzün toplumsal gerçekliği içinde sosyalleşen Müslüman zihin, bugün Müslümanlığı/dindarlığı bazı Uzakdoğulu Müslüman ülkelerde –mesela Malezya ve Endonezya'da– olduğu gibi nesneleştirme konumuna itmekte; kendi imkânları ile onu yeniden tanımlamak ve toplumsal gerçekliğin önceliklerine göre onu yeniden inşâ etmek istemektedir. İsteğin tabiî neticesi olarak günümüzde İslâm'a ait hükümlerin, ahlâkın, değerlerin ve bizim için toplumsal pratikte hayatî öneme sahip "sünnet"in "tarih" ve "toprak" bağlamında hasıl edilmiş yeni toplumsallığa; ulusal dilin, ulusal kültürün, ulusal ekonominin, ulusal çıkarların, ulusal iktidarın ve ulusal geleneğin sınırları içine çekebilmenin çabası içinde bulunmaktadır.

Öte yandan İslâm'ın ilim geleneği ve bu geleneğin tarihsel/düşünsel tecrübesi içinde hasıl edilmiş yorum/tefsir "usul"lerinin artık yerliliğe; diğer bir ifade ile "toprak" ve "tarih" bağlamında sosyalleşmeye başlamış Müslüma'nın yeni zihniyet dünyasına göre yetersiz kaldığının yüksek sesle ifade edildiğine şahit olmaktayız. "Hoca efendi" kavramının yüklenmek istenen yeni içerik anlamına pek itirazı olmayan bir hoca efendi'nin, "İslâm hukuk sisteminin tekrar gözden geçirilerek, bugünün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde tertip, tanzim edilmesi şarttır"

demesi; kendini "adalet"ten arındırarak kurmuş olan bir dünyaya İslâmî bir elbise giydirmek anlamına gelmektedir. Bu durum, aynı zamanda Türkiye'de modernleşmenin kendini taşıyacak yeterli dinamik gücü oluşturmuş olmasının bir göstergesi sayılmalıdır.

Uzakdoğulu bazı Müslüman ülkelerin uzun süreden beri dünya sistemiyle sürdürmekte oldukları ilişkilerden elde ettikleri "kazanımların" ya da İslâm'ın "domestike" edilişinin ürünlerinin; yerlilik çabaları için toplumsal/kültürel pratikte önemli bulunabileceği söylenebilir. Mesela Malezya'da olduğu gibi, namazı "kolaylaştıracağı" düşünülerek, camilere bayanlar için "makyaj/makyaj silme ve tesettürlenme odaları" tahsis etmek mümkündür. Namaz öncesi makyaj silinip orada hazır duran tesettür kıyafetini kuşanıp namaz kılmak, sonra da tekrar makyaj tazeleyip "millî ekonomiye" katılmak mümkündür.

Dinin dönüştürülme ya da yerlileştirilme süreci indirgenmeci bir yol izler, fakat bu, meşrûiyeti sağlayacak önemli bir imkândır. Bu süreçte dinin getirdiği "öbür dünyaya"/ahirete ait referanslar, "bu dünyaya" referansta bulunan ifadelere dönüştürülür. Yerlilik bununla hayat evrenini "maddi" ve "manevi" olarak ikiye ayırmakta zorlanmaz; sonra da maneviyata yaptığı vurgu modernleşmenin yoğunluğuna paralel olarak giderek artan bir ivme kazanır. İçinde din olmasına rağmen, bütün ritüellerle birlikte folklor ve kültür karışımı bir içerik kazandırılmış olan bu "maneviyat" yakından tahlil edildiğinde, anlam dünyasının oldukça muğlak özelliği dikkat çeker.

Yaşanan değişimler içinde yerliliğin kendi dünyasına uygun düşecek bir "kişiliğin" inşâ edilmesi hususundaki kaçınılmaz ısrar önemli noktayı oluşturmaktadır. Hayat evrenini "maddi" ve "manevi" olarak ayırmış/ayırabilmiş bir Müslüman tahayyül için bu "kişiliği" artık bu noktadan sonra kurmak hiç de zor olmayacaktır. Ne var ki bu kişilik Doğu-Batı gibi oryantalist bir ayrım ve kavramsallaştırma üzerinde inşâ edilmiş bir kişilikte rastlandığı, ya da Uzakdoğulu bazı Müslümanlar'da daha bariz olarak görüldüğü gibi "bölünen ben/kişilik" olmak gibi bir kadere sahiptir. Modernitenin sunduğu araçların imkânları ile

gerçekleştirilmeye çalışılan yerli kişiliğin inşâ girişimi; "yeni olan"a adapte olurken, mevcut geleneğin güçlü olduğu noktalarda şiddetli şekilde geçmişe sığınarak bu inşâyı başarmaya çalışır. Fakat muhafazakâr ve geçmişe (Asr-ı saadet ve tarih) sığınarak arınan; böylece yaptıklarını meşrûlaştıran, vicdanını rahatlatan, ama "tövbe etmeyi" pek aklına getirmeyen bu çabanın uzun ömürlü olma şansı bulunmamaktadır.

## V

Yerlilik/yerlileşme süreci başlangıçta kültürel terimlerle ifade edilmiş olsa da; nihayet tartışma İslâm'a ilişkin siyasal bir dinamik taşımıştır. Buna karşılık aynı süreçlerin devamı içinde Müslümanlar'ın İslâm'ın dili ile konuşmuş olmalarına rağmen, süreç kendisi ile beraber; yeni bir "kültürü", bu kültüre ait yeni bir "dili", yeni bir ülke kavramını/çoğrafyayı, yeni bir "iktidar" biçimini, devlet işlerinin yeni yönetim "tarzı"nın getirdiği miras içinde kendilerini ifade ettiler. Ne var ki, kendilerini ifade ettikleri yeni zeminin farkında olmaları, hattâ bu duruma yaptıkları itirazlarla beraber bir süre sonra her şey kendini yeniden üretmeye başlamış oldu. Hayat evreni içinde ortaya çıkan gerilim ve rahatsızlıklar; Aydınlanma evrenselliğinin Batı-dışı kültürler üzerinde yaptığı tahribatın asgariye indirilme çabası olarak "yerlilik fikri", Müslümanlar'a da cazip geldi. Bu aynı zamanda Aydınlanma geleneğinin İslâmileştirilmesi olacaktı.

Yerlilik arayışı her şeyden önce belli bir kimlik tanımından hareketle işe başlamaktadır. Bunun bizde Batı karşıtlığı olan "Asyalılık" olarak adlandırıldığını biliyoruz. Diğer bir ifade ile yeni askerî/ekonomik/teknolojik bir güç olarak Avrupa karşısında Doğu-Batı ayrımının kullanışlı bulunması; kendini Batı'ya karşıtlık içinde tanımlamak isteyen yerlilik anlayışı için, aynı zamanda açıklayıcı bir kavramsallaştırma olmuştur. Ne var ki, coğrafi temelde yapıldığından dolayı İslâm cihetinden kabûlü mümkün olmayan bu ayrımın aslında oryantalist bir

kavramsallaştırma olduğu ve "oksident" için hayatî bir önem taşıdığı; öte yandan bu ayrımı yapanlar tarafından içeriklendirilmiş bu kavramla "yerlilik" arayışının, aslında başlangıçta şansını yitirdiği ya önemsenmez veya gözden kaçmış olur. Doğu-Batı ayrımı üzerinde inşâ edilen bir kimliğin sosyolojik tezahürünün coğrafya bağımlı ve faşizm özlemleri ile yüklü olmasının sürpriz olmayacağı söylenebilir.

Aslında bu ayrımın başından itibaren İslâm'ın "yerlileştirilmesine", diğer bir ifade ile "coğrafyalaştırılmasına" zemin hazırladığını söyleyebiliriz. İslâm artık Doğu-Batı kavramsallaştırımında "Doğu"nun dini olmak gibi bir hususiyet kazanır ve "coğrafya" bu ayrımla İslâm'ın "önüne" geçmiş olur. Ne var ki, aydınların yaptığı bu ayrımın Müslümanlar'ın idrak dünyalarında karşılık bulduğu söylenemez, fakat bu durum giderek değişecek ve trajik bir şekilde Müslümanlar'da İslâm'ın Doğu'nun dini olduğuna inanacaklardır. Buradan itibaren İslâm; hem yaşanan toprak, bu "toprak" üstündeki "toplum" ve bu topluma ait tarihle özdeşleştirilerek bir "bütün"lük elde edilmiş olur. İslâm'ın varlığı artık şimdi devletle, toprakla ve tarihle açıklanmak gibi "yeni" bir boyut kazanmıştır. Ve bu yorum geçmiş deneyimle "Osmanlı"da somutlaşır; İslâm'a ilişkin bütün yorumlar artık Osmanlı'nın yeniden "üretilmesi" olarak tezahür eder ve onu artık entellektüel olarak da aşamaz. Osmanlı hiç öyle olmadığı halde; ırki temelde otoriter bir yönetim ve monolitik bir toplumsallık tahayyülünün İslâm adına üretilmesi günümüzün yerlilik anlayışlarının umudu haline gelmiş olur.

Yerlilik modernleşme süreçlerinde "otantik" olmayı "toprak" ve "tarih/toplum" tecrübesinde ararken; İslâmcılığın da –millet ve dinin özdeşleştiriminin neticesi olarak– bu tecrübeyi yaşayan halkın, Müslümanlığından dolayı, "ilke"yi ihmal ederek olumlaması; bu iki inşâ biçiminin farklı ontolojik temelleri olduğunu/veya olması gerektiğini görmesini engellemiştir. Bu görme ihmali ikisini birbirine karşı organik bir ilişki içinde tutmuştur. Bununla birlikte yerliliğin İslâmcılıkta bulduğu desteği sadece "kullanma" boyutunda görmek müm-

kün değildir. Esas önemlisi İslâmcılığın kendini kurgulamasının hâkim özelliği olan, İslâm'ın aynasında modern projeyi üretmek istemesinden almaktadır bu desteği. Böylece modern araçlarla Batı'nın "medeniyeti"ne ve "kültürü"ne karşı çıkılarak geliştirilen tutum ve zihniyet, maksat o olmadığı halde, pratikte yerlilik için bir imkân olmuştur.

## VI

Türkiye bağlamında yerlilik sürecinin birbirine içkin iki boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Kabaca ifade edersek: Yerlilik tepkisel bir "adaptasyonculuk" olarak ortaya çıktı. Kendini inşâ ederken yoğun şekilde dinden ve onun imkânlarından faydalandı. Kendine ait maddi ve azımsanmayacak nispette toplumsal bir dünya inşâ etti. Edilgen konumdan çıkarak belirli bir iç dinamiğe ulaştı; ve dine yönelik –yorum/tefsir bağlamında– itirazlarda bulundu. Geldiği noktada şimdi yerlilik; kendini inşâya yardım eden dini, kendi dünyasının şartları bağlamında "adaptasyona" çalışmaktadır.

Dolayısı ile belirli bir dinamizme ve taraftara sahip duruma gelmiş olan günümüzün yerlilik arayışı, tarihsel tecrübe içinde ortaya çıkmış kurumsallığın dönüştürülmesinden yola çıkarak; neticede dini sadece kurumsal değil, kavram ve hükümleri ile de dönüştürmek noktasına gelmiş bulunmaktadır. Şimdi İslâm'la olan ilişkisi mahiyete dönük ve yapısal bir boyut taşımaktadır. Yaşanan durum ise İslâm'ın "farklı yorumları" arasında gerilimlerin doğmasına sebebiyet vermektedir. Müslümanlar'ın tecrübesi olarak mevcut süreç büyük nispette İslâmî hüküm ve amelleri yerliliğin maddi ve kültürel dünyası olarak inşâya çalıştığından, İslâm'ın sekülerleşmesine veya alışılan bir kavramsallaştırma olarak İslâm'ın Protestanlaştırılmasına yönelik bir hedefi içeriklendirmiş görünmektedir.

Ulus-devletin ciddi aşınmalardan geçtiği bir dönemde dini, millî kılmayı kolaylaştırıcı oluşumlardan bahsetmek gerekmektedir. Bu oluşumlardan ilki, bu çabayı İslâmcılığın isteme-

den de olsa kolaylaştırmış olmasıdır. İslâmcılık, İslâm'ın evrensel olduğunu söylem düzeyinde kurarken, Batı karşısında yaşanan "acil" durumdan dolayı ilkeyi ihmal ederek hayatın pratiğinde kendini modernitenin kalıplarına dökerken, aynı zamanda da yerliliğe kapı açmaktaydı. Ne var ki İslâmcılık anlayışının yerlilik sürecine farkında olmadan verdiği destek yanında, bugün kendisi de ciddi kırılmalarla karşı karşıya bulunmaktadır. Yoğun bir tecdidcilik arayışından yola çıkarak bu noktaya gelmek, yeri burası olmamasına rağmen, ciddi bir tahlili gerektirmektedir. İkinci oluşum olarak, artık giderek içinde yaşamaya başladığımız postmodern "durum"un popüler kültürü içinde "yaşayan din"in, "din" anlayışına esas alınmaya başlamasını görebiliriz. Şimdi artık din adına toplumun "manevi dünyası ve hayatı" söz konusu olmaktadır.

Öte yandan İslâmcılığın giderek kırılmalara uğraması, İslâmı "ifade" ediş biçimlerinde de ciddi farklılıkları doğurmaktadır. Üzerinde düşünmeyi gerektiren önemli nokta; bu yeni durumun siyasal ve sosyal düzlemdeki tavrı ve siyasal iktidarın buna karşı tutumu değildir. Önemli nokta buna dinî tahayyül ve kültürel düzlemde yüklenmek istenen işlev veya neyin yerine ikame edileceği ile ilgilidir. Bugün dinin tahayyül ve kültürel düzlemde yavaş yavaş yol kazanmakta olduğu işlevselliğin içeriğinde saklı duran değerler ve bunların mevcut toplumsallığa ve ilişkilere kattığı meşrüiyet, önemli noktayı teşkil etmektedir. Bundan dolayı günümüzün bazı "hoca efendi" ve "teolog"larının yol göstericiliğinde umutlarını projelendirmeye çalışan bir kısım Müslümanlar; inanma biçimlerini meşrûlaştırmaya çalıştıkları kurumlar içinde –bunlar çoğunlukla eğitim ve ticari özellik taşımakta–; hayatı yaşama ve çalışma düzenini meşrûlaştıran bir din anlayışına varmak istemektedirler.

Siyasal ve toplumsal düzeyde projelendirilmiş olarak yerlilik aydınların önderliğinde gerçekleşmesi umulan bir seçkinci arayış özelliği taşımaktadır. Onun güçlü bir merkezî devlete ve idareye duyduğu ihtiyaç dikkat çeker. Eğitime, bu gücü sağlayacak mesiyanik bir işlev yüklenirken, öte yandan katı bir ahlâkçılığa vurgu yapmayı ihmal etmez. Ahlâk vurgusu onu "di-

ğerinden" ayıran; "yerli" ve aynı zamanda "Müslüman" olmayı mümkün kılan bir ayrım çizgisidir. Çünkü hâkim kabûle göre modern bilgi ve teknoloji ve onların inşâ ettiği hayat evreni tümüyle masum olduğu halde; bütün olumsuzluklar –sömürüler, zulümler– kullananların ahlâksızlığında yatmaktadır. Olması gereken bir Sultan Abdülhamit "geleneği" olarak yeni bilgiyi sağlayacak kurumların, tabiî ki "kolej"lerin inşâsı ve "maneviyatı" bol bir eğitimin sağlanmasıdır.

Yerlilik arayışlarının İslâmi Protestanlaştırma çabası; diğer bir ifade ile dini belirlenmiş bir amaç ve hedefin hizmetine sunarak kullanma, genel olarak iki alanda oldukça önemli işlevler görür ve daha da önemlisi ihtiyaç duyulan meşrûiyeti sağlar. Bu alanlardan biri epistemik, diğeri de ekonomik faaliyet alanlarıdır. Gerçekten dinin bu alanlara katılımı olağanüstü bir dinamizm getirmektedir. Epistemik alanda kolejler modern bilginin imkânları ile İslâm'ın "domestike" edildiği yarı mabed düzeyine çıkartılmış yerler olarak, toplumun zihninde bir meşrûiyet temeli bulmakta fazla zorlanmamıştır.

Yetiştirilmek istenen "kolejli boy"ların "ahlâkî" tutarlılıkları ile "fen" eğitimindeki başarıları, aynı zamanda inşâ edilmek istenen "kişiliği" meydana getiren iki parçadır. Günümüzde yeni bilgi biçiminin olağanüstü dönüştürücü gücünü kendi çabalarının ürünü olarak görmeye başlayan bu "püritenler" laboratuvarlarında ürettikleri "yeni bitki türleri"nden dolayı bilimsel bir zevki İslâmi kimlikleri içinde yaşamaya başlamış durumdadırlar. Asr-ı saadet ile modern dünyanın gökdelenleri arasında yorulmadan gidip gelen bu insanlar; İslâm'ın mütevazılığının formu içinde statü ve prestij mücadelesinin ilk basamaklarını hızla tırmanmaktadırlar. Esas mesele ise bu basamakların bittiği yerde Müslümanlar'ı neyin beklediğidir!..

## VII

---

Yaşadığımız günlerde İslâm'dan; Protestanlığın görmüş olduğu işleve benzer yeni bir anlayışın müşahhas hale getirilip geti-

rilemeyeceğinin teorik değil, fakat pratikteki imkânlarının hızlı arayışına şahit olmaktayız. "Türkçe ibadet" tartışmalarından başlayan ve "Türklere has bir İslâm anlayışından bahsetmeye" kadar uzanan ifadeler, aslında bu umudun önemli göstergeleri sayılmalıdır. Ne var ki, bu ifadeleri dile getirenlerin bütün farklılıklarına rağmen, çelişkili bir şekilde ortak bir paydaları bulunmaktadır. Biri –her türlü keyfî yoruma açık bir "yöntemle"– sadece Kur'an'dan; diğeri ise Kur'an ikinci planda olmak üzere sadece asr-ı saadet/ashab'dan yola çıkmakta; İslâm adına söylediklerinde ise peygamberi ve onun sünnetini bulmak oldukça zordur.

Bunun yanında modernleşme ile keşfedilen yeni ırkçılık anlayışı ile beraber, zaman zaman dile getirilen "Arap kültürünün etkisi" meselesinin şimdilerde sık sık dile getirilmesi dikkat çekicidir. Neticede bu arayış ve umudun İslâm'ın yerlileştirilmesine; diğer bir ifadeyle Batı'da Hıristiyanlık'ın yaşadığı tarihsel tecrübenin İslâm için tekrarını mümkün kılmaya yönelik olduğu söylenebilir. Aslında bu bir cihetten de Malezya'da yaşanmakta olan bir tecrübenin İslâm coğrafyasının Batı'ya yakın diğer ucu olan Türkiye'de tekrarı olarak sayabiliriz.

Türkiye bu iş için gerekli olan maddi ve toplumsal birikimi oluşturmuş durumdadır; geriye düşünsel düzlemde meşrûiyeti sağlayacak entellektüel bir zemin ve siyasal liderlik kalmış durumdadır. Entellektüel düzlemde Peyami Safa, Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar muhafazakârlığının geniş bir kuşatıcılık sağlayamadığı yaşanarak görüldü. Bunun yerine daha geniş kesimleri de kapsayacak birer imkân ve güçlü bir entellektüel kalkış zemini için; Cemil Meriç, Kemal Tahir, İdris Küçükömer ve Erol Güngör* ile arzu edilen cazibe yüklü bir merkez sağlanabilir.

---

(*) Şüphe yok ki, bu kanaatimiz adı geçen yazarların niyet ve gayelerinin bu yönde olduğu (tabiî ve elbette olabilir) anlamına gelmemektedir. Sadece bıraktıkları mirastan çıkartılmak istenen veya çıkartılabilecek imkânlar olarak ifade edildi. Hepsini rahmetle anıyorum.

İslâm söz konusu olduğunda veya Hıristiyanlık ve bilhassa onun tarihsel tecrübesi ile mukayese edildiğinde, ya da bu tecrübeyi İslâm'da tekrarlama arzusu taşındığında; üç noktanın hatırda tutulması önemlidir. İlki; İslâm'ın yüce kitabı Kur'an, Müslümanlar nezdinde hiç değişmemiş ve değişmeyecek bir kitap hususiyeti taşımaktadır. İkincisi; bu kitap adı Hz. Muhammed (s.a.v.) olan bir peygamberle gönderilmiştir; bu peygamberin yapıp ettiklerinin yani sünnet/hadis'in büyük bir kısmı, üzerinde tereddüte mahal bırakmayacak şekilde kayda geçilmiş ve "muhkem" hale getirilmiştir. Üçüncü olarak; İslâm on dört yüzyıllık yanlış ve doğruları ile tarihsel tecrübeye sahip bir dindir.

*Birikim*, Temmuz-Ağustos 1998, sayı 111/112

# MİRAS

Reformasyon sonrası Batı düşünce tarihinin üzerinde yoğun şekilde tartıştığı meselelerden oldukça önemli sayılan üçü; din, mülkiyet ve devlet olmuştur. Süren tartışmalarda din, hakikate ilişkin arayışın kaynağı olmaktan çıkarken; bu dönem insanının ortaya çıkmaya başlayan yeni mülkiyet anlayışı ile nasıl bir ilişki kuracağı meselesi nispeten yeni sayıldığından, daha önce tanık olunmayan tartışmaları beraberinde getirmiştir. Üçüncü olarak, devlet de yine yeni bir şeye imâda bulunduğundan; hem kendisiyle beraber mülkiyeti çağrıştırması, hem de toplum için yeni bir örgütlenme modelini mecbur kılması cihetinden oldukça önemli sayılmış, üstelik bugüne kadar da tartışmanın odağı olmaya devam etmiştir. Kendisine ilişkin tartışmalarla beraber günümüze kadar devam etmekte olan uzun ve çileli sürecin neticesini kestirmek kolay olmasa da, artık devletin kutsallık atfedilmiş boyutunun hızla erimekte olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan hayatının temel taşlarını yerinden oynatan devletin; yeni bir iktidar/otorite anlayışı ile ortaya çıkması kadar, toplumu bu anlayışa göre yeniden örgütlenme mecburiyetinde bırakması, hattâ zorlaması, taşımakta olduğu hususiyetlerinin ve işlevinin gözardı edilemeyeceğini göstermektedir. Kendine has

belirli amacı olan bir idrak dünyasının mahsulü olan bu devlet modeli, dinî/tarihsel tecrübesi farklı olan başka toplumlar için yapısal sorunlar hasıl etmiş, bu toplumları meselelerinde çözümsüzlükle yüz yüze bırakmıştır. Bundan dolayı ulus-devleti meydana getirip şekillendiren "kurucu mantık"ın, bu inşâyı gerçekleştiririrken neleri "hazır" bulduğu ya da hazır bulduklarından hareketle nasıl bir inşâya giriştiği önemli sayılmalıdır.

Kurulurken belirli bir etnisiteyi kendisine temel aldığı için her şeyden önce ırkî bir homojenliğin birinci öneme sahip olduğu kabûlüne rağmen, ulus-devletin tarihsel/felsefi tecrübesi içinde hazır bulmak istediği ilk unsur etnik değil, tersine dinî yönden bir homojenlik olmuştur. Çünkü Batılı tecrübesi içinde başlangıçta kendisi de vücut bulurken, Hıristiyanlık'ın tarihsel mirası olan kendi varoluş ortamında ilk elden hazır bulduğu etnik değil, dinî homojenliktir. Diğer bir cihetten söylersek, devleti var eden "kurucu mantık", Hıristiyanlık'ın homojenlik arayışının neticesinde sağlanmış bir ortamın imkânları ile kendi kurgulamasını gerçekleştirmiştir. Nitekim mantığın tabiî hasılası olan homojenlik arayışına pek uygun düşmeyen İber Yarımadası'nın Avrupalı geleneğe eklemlenmesi, ilgi çekici bir örnek sayılabilir. 15. yüzyıldan itibaren İspanya'da meydana gelen ve Endülüs Müslümanlar'ının eliminasyonu ile neticelenen homojenleştirme faaliyetleri, bir ulus-devlet siyasetinden önce din adına ve onun imkânları ile gerçekleştirildiğini görmekteyiz.

Daha sonraları her ulus-devlet için, kendisini kuran mantığın doğal hasılası olarak, kuruluş öncesi ve sonrasında –ön şart olmasa bile– dinî temelde homojen bir toplum arayışı söz konusu olmuş veya böyle bir topluluğu hazır bulmak istemiştir. Hindistan ve Pakistan'ın kendilerini bir ulus-devlet olarak yeniden kurma girişimleri sırasında iki tarafın da, insanları doğup büyüdükleri topraklardan göçe zorlayarak yoğun bir homojenleştirmeyi gerçekleştirme arzuları dikkat çekicidir. Dinî temelde homojen bir toplum bulmuş ulus-devletin, başka dinden olanlarla karşı karşıya gelmek gibi kurucu mantığa ters, yani "irrasyonel" dolayısı ile "karmaşık" ve zor bir

işle uğraşması gerekmemiştir. Neticede devlet ve onun kurucu mantığı bu çeşit meselelere yapısal olarak cevap verme imkânını kendinde taşımamaktadır. Bundan dolayı "azınlık" ve "vatan hainliği" gibi iki önemli kavramın –yoksa "silah" mı denmelidir– ortaya çıkışı, kendi kurucu mantığının trajedisi sayılmalıdır.

Burada devletin üzerinde durmak istediğimiz esas hususiyeti, onun kurucu mantığından neşet eden tekil iktidar anlayışı ve tabiî ki bunun hasılası olan ve muhalefete asla tahammül gösteremediğinden dolayı, sürekli olarak homojenleştirme isteğidir. Bu yeni sosyal/siyasal yapının ve önerdiği örgütlenme biçiminin belirleyici özelliği toplumsal temelde her şeyi merkezî bir "çekirdek yapı" etrafında örgütlemeyi esas almasıdır. Merkezleşme de, neticede mecburen azınlık bir grubu kendi doğal yapısının gereği iktidarın merkezinde görmek istemektedir.

Ne var ki, kurucu mantık Batı'da toplumu yeni baştan örgütleyerek kendisinden önceki zamanlardan farklı bir siyasal aktör ve buna uygun bir siyasal anlayışı ortaya çıkartırken; bizim gibi –Batı dışı– toplumlarda bu mantığın küçük bir seçkinler topluluğu eliyle "transplantasyonu" söz konusu olmuştur. Toplum bu mantığa göre değiştirilip dönüştürülmüş ve insan formatlanmıştır. Öte yandan kurucu mantığın bizim tarafımızdan "elde edilişi" kolay olmasa da, bu mantık Osmanlı tecrübesi içinde kendisini "İttihat ve Terakki"de somutlaştırmıştır diyebiliriz. "Birlik" ve "ilerleme"yi esas alan bu mantığın pozitivist/kartezyen hususiyeti bütün farklı yorumları ile beraber tekilliğe bir daveti, en azından böyle bir umudu taşımaktadır. Bunun daha sonraları Cumhuriyet döneminde "imtiyazsız ve sınıfsız bir kitle" şeklinde yankılandığını söyleyebiliriz. İttihat ve Terakki'de bu çeşit bir idraktan neşet eden anlayışın mantıksal bir zorunluluk olarak bulmak istediği homojenliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, başlangıçta dinî yönden pratize edildiğini görmekteyiz. Osmanlı'ya tevarüs eden İslâm'ın yüzlerce yıllık damıtılmış tecrübesinin; modernleşmenin doğurduğu ihtiyaçtan dolayı ondan transplante edilen kurucu mantık ile vücut bulan ve başından beri temsilcisi durumundaki İttihat ve Terak-

ki'nin ellerinde, öncelikle diğer dinlerden arındırılmış dinî temelde, –aynı zamanda Batı'daki tecrübe ve örneğine uygun düşen– homojen bir vatan/Anadolu düşü şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir. Öte yandan yine bu kurucu mantığın kültürel/bilgi düzeyindeki tezahürünün tekilliği ve/veya tekillik arayışı oldukça dikkat çekicidir. Fransa'dakilerden esinlenerek II. Abdülhamit döneminde İstanbul'da kurulmuş olanların bir benzeri olarak –ve Halide Edip Adıvar'ın da bir süre müdireliğini yaptığı– Şam'da açılmış okulda, Arap çocukları için Türkçe'yi esas alan bir eğitim/öğretim anlayışının hâkim kılınmaya çalışılması aynı zamanda, bize bu mantığın tekil ve başkasına açık olmayan yönünü gösterir.

Demektir ki, geleneksel Osmanlı iktidar anlayışının dışa kapalı tekil karakterinin geliştirdiği siyaset anlayışı, İttihat ve Terakki'nin pozitivist/kartezyen iktidar anlayışının hayatîyet bulup gelişmesine elverişli bir zemin teşkil etmiştir. Hattâ Cumhuriyet'le beraber sınırları içindeki her alanda hissettirilmesi mümkün olacak bir homojen egemenlik kavramı, Osmanlı tekil iktidar anlayışının hüküm sürdüğü "çekirdek yapı" için bir değişimi mecburi kılmaktan çok, kendisinin eklemlendiği yeni bir imkân olmuştur. Daha sonraları siyasal düzenin bütünüyle değişmesine karşılık, çekirdek yapının iktidarı etkin bir şekilde kullanma imkânını sürdürmeye devam etmesi bu eklemlenmenin neticesi sayılır. Çünkü, bilhassa 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı iktidar kavramsallaştırımı içinde içkin olarak bulunan "örfî hukuk" anlayışı ve uygulaması; iktidarı, bu iktidarı kullanma biçimini bir çekirdek yapı içinde ve kendine has diyalektiği ile beraber sürekli kılmakta; devlet-toplum ilişkisinin mevcut yapıdan kaynaklanan hususiyeti yanında, bu iktidar anlayışının bir neticesi olarak toplumdan gelen talepler merkez tarafından iktidarına doğru –karşı– bir "güç odağı" şeklinde algılanarak izalesi yoluna gidilmiştir. Ne var ki, iktidar alanının dışındaki toplumsal alanda yani ümmet düzleminde, "şer'i" hukukun geçerliliği ve meşrûiyet taşıması söz konusu olduğundan, bu iktidar anlayışının siyasal uygulamalarına yapılan itirazlar merkez tarafından şeriatı şeriat ile değiştirmek anlamına

"zındıklık" olarak vasıflandırılmıştır. Dolayısı ile, denebilir ki 16. yüzyıldan itibaren siyasî otoriteyi reddeden herkes zındıklık ithamıyla yüz yüze gelir.

Cumhuriyetin kuruluşu ile beraber fazla zorluk çekilmeden bünyeye aktarılan ve özünde tekil bir hususiyet taşıyan söz konusu kurucu mantık, toplumsal tezahürü içinde aşırı merkeziyetçi, tekil bir inanç ve hayat biçimi önermesi sebebiyle, farklı olana karşı başından beri tahammül gösterememiştir. Bundan dolayı kendisi ve meşrûiyeti için temel teşkil edecek üç alanda düşman tanımlamıştır: Seçmiş olduğu hayat biçimi düzleminde düşman olarak Müslümanlar'ı; önerdiği ideoloji düzleminde sosyalistleri; temel aldığı etnik düzlemde ise Kürtleri seçmiştir. Birisi memleketi karanlığa götürmektedir; öbürü memleketi (Ruslara) satmaktadır; diğeri ise memleketi parçalamaktadır. Bu durum, iktidarı elinde bulunduran seçkinleri bir "çekirdek yapı" içinde dışa kapalı tutmakta, böylece paylaşmak istemedikleri iktidarı sürdürmenin kolaylaştırıcı bir imkânını bulmaktadır. Fakat buradaki önemli nokta; çekirdek yapı içinde iktidarı elinde tutanlar için/arasında her zaman bu mantıkla örtüşen kendine has bir hukukun yürürlükte oluşudur. Osmanlı iktidar yapısında söz konusu olan yürürlükteki "örfi hukuk" yeni dönemde de "esası" teşkil etmiştir.

Cumhuriyet yeni bir yönetim biçimi olmak iddiasına rağmen, son tahlilde kendinden önceki iktidar anlayışı ile benzerlikler taşımıştır. Toplumsal bağlamında bu olgunun aslında kendinden önce var olan sosyal yapıdaki hâkim iktidarı elde tutma biçimi söz konusu edildiğinde, farklı olduğu söylenemez. İktidarın kullanımı sırasında kamusal veya diğer araçlar değişmiş olsa bile, iktidarın tekilliği ve buna bağlı olarak muhalefete kendisini seslendirme ve yaşama imkânı vermeyişi/veremeyişinde benzerlikler söz konusudur. Bundan dolayı Osmanlı yönetim biçiminden Cumhuriyete geçişte toplum ve –gücün kullanıldığı kaynak anlamında– iktidar ilişkisinin hâkim diyalektiğinde bir kırılma olduğunu söylemek zordur. Hattâ kurulan devletin her yeni ulus-devlet gibi şimdi üstlendiği toplumu modernleştirme görevi, ona daha çok acımasız

ve baskıcı olma hakkını kendinde bulmasına imkân ve meşrûiyet vererek, insanların özel ve kamusal varoluş alanlarına nüfuz etmek, denetlemek gibi yoğunluğu fazla düzenleyici bir misyon üstlenir. Yoksa Eflatun'un "Cumhuriyet"ini hariç tutarsak, insanların dinleyeceği müziğe; daha dünyada bir örneği görülmeyen harf değişimine; kılık kıyafete müdahale hakkını kendinde bulan bir siyaset anlayışına örnek bulmakta zorluk çekecektik.

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren İslâm hukuk/ahlâkının yürürlükten kaldırılıp kamusal hayatın dışına atılması; Osmanlı siyaset geleneğindeki ve sadece çekirdek yapı için yürürlükte olan "örfî hukuk"u, gerekli gördüğünde toplumun bütününün hayatına şamil kılmak mümkün hale gelmiştir. Toplum koruyucu kalkanını kaybettiğinden haksızlık karşısında bile artık "zındık" olmayı giderek göze alamayacaktır. Ne var ki, şeriata/ümmete ait alanda tekil ve/veya kartezyen olmayı gerektirecek herhangi bir "ortamın" veya "ön koşulun" olmaması; önce İttihat ve Terakki'nin daha sonra Cumhuriyet'in tekil düşünce/siyaset anlayışını bütün toplumu karşısına almak gibi bir durumla yüz yüze bırakmıştır. Şeriatın alanına yapılacak müdahale neticede bütün insanların muhalefetini doğurmuş olmaktaydı.

Fakat uzun zamandan beri gizlice –en azından aşikâr olmayan bir tarzda– şimdilerde de zaman zaman açıkça ortaya çıkan ve uygulanan bu "örfi hukuk" insanların bütün özgürlük alanlarına nüfuz etmek, teknolojik araçların imkânlarıyla da bu alanların bilgisine sahip olmak istemektedir. Türkiye'nin 150 yılı aşan bütün çabası ve bunca tecrübesine rağmen hâlâ hukuk devleti olamayışına ilişkin tartışmalarda bu "çekirdek yapı" ve onun "dili" haline gelmiş "örfi hukuk" faktörünü gözardı etmek mümkün görünmemektedir. Bugün "Susurluk" olayı ile yaşamakta olduklarımız, bu örfi hukukun tezahürü sayılmalıdır. Çünkü bu olayda, meşrûiyetini kendi içinde oluşturmuş olmasına rağmen, dışarıya sarkmış ve güç odağı olması muhtemel uzantıların, yine bu çekirdek yapının kendi içindeki bir hesaplaşmaya doğru evrildiğine şahit olmaktayız.

Osmanlı'dan Tanzimat ve Cumhuriyete uzanan zincirde, bütün toplumsal ve siyasal değişimlere rağmen değişmeden gelen önemli bir nokta, iktidar alanının kendisi olmuştur; ve bu çekirdek yapının değişmeden süreklilik arzetmesi ilgi çekicidir. Ne var ki, Cumhuriyete geçişle başlayan yeni dönemle birlikte miras olarak gelen iktidar yapısının, ileriye sürülen demokratik olma iddialarına rağmen süreklilik arzeden imtiyazlı konumunun alıştığı rahatlığı 1980'lerden itibaren kaybetmeye başladığı görülür. Bu yapının ilk defa kendisine çok yakın bir mevkiden, Turgut Özal tarafından sarsıntı ile karşı karşıya getirildiği söylenebilir. Paneller idare eden bir Cumhurbaşkanı olarak değil, Özal'ın böyle bir tutum içine girmesini aslında mümkün kılan, kolaylaştıran ve cesaretlendiren, daha yeni yeni belirginlik kazanmaya başlayan iki süreçten bahsederek açıklamak mümkün olabilir. Bunlardan birisi dışarıda, diğeri de içeride başlayıp devam eden süreçlerdir.

Dışarıda başlayan sürecin dünya genelindeki bütün ulus-devletleri değişime zorlayan ve buna bağlı olarak da toplumsal yapıları altüst etmeye aday bir süreç olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Bunun Batı yarımküresinde tezahür eden, fakat bilhassa 1960'lardan itibaren için için sürüp gelen değişimlerin, "Berlin duvarı"na çarparak somut hale dönüştüğünü görmekteyiz. Ne var ki, duvarın 1989 yılında yıkılışını sadece komünizme ilişkin bir sembol olarak görmek yanıltıcı olur. Yıkılış aynı zamanda dünyanın 1989 öncesi dünya olma şansının tümden elinden alınışı sayılmalıdır. Yaşanan durum, sosyal örgütlenmenin ve siyasetin tek merkezli olmak gibi pozitivist/kartezyen gelenekçe sunulan ilkelerinin kırılmalar yaşamaya başlamasıdır. Kırılmalar bu geleneğin önerdiği doğruların ait oldukları dünya görüşü ile beraber çözülmeye başlaması ile aynı zamanda olmaktadır.

Kendisini bu ilkelere göre kurmuş siyasal ve toplumsal kuruluşlarda, bu "dışarıdaki" değişimin etkisinin olmayacağını varsaymak yanıltıcı bir iyimserlik olacaktır. Ödünç alınan felsefe, ilkeler ve bunların ait oldukları dünya görüşünün çözülmeye başlaması, bunların "transplantasyonu" ile kendisini kurgu-

lamış bir toplumsallıkta da mecburen belirsizlik doğuracaktır. Bu ilkeler artık kurucu ve birarada tutucu bir işlevi yerine getirecek hususiyetlerini giderek kaybetmektedirler.

Yaklaşık 1970'lerden itibaren içinde yaşadığımız toplumda devam eden ikinci sürecin belirgin hususiyeti ise, devletin görevine ilişkindir. 1970'li yıllardan itibaren toplum hayatına giderek yoğun şekilde giren medya, devletin baştan beri üstlendiği modernleştirici görevini artık elinden almış haldedir. Bugün varılan noktada; Türkiye modernleşmenin getirdiği acılı bir toplumsal ve bireysel çözülüş ile beraber bizzat modernitenin kendi içindeki çözülüşün periferisindeki bir ülke olarak iki çözülüşü eşzamanlı yaşamaktadır. Bu yaşanırken "kurucu mantığın" şekillendirdiği bir iktidar anlayışının klasik yapısını sürdürmesi ve aynı zamanda da toplumun kendisini yeniden örgütlemesine imkân sağlayacak bir yol açması mümkün değildir. Bundan dolayı tekil iktidar anlayışının kendini somutlaştırdığı "iktidar çekirdeği" yüzyıllardan beri ilk defa çatlama ile karşı karşıya gelmiş durumdadır. Böyle bir hal devletin yıkılması değil, tersine iktidarın yeniden tanımlanması ve hukuk devleti olma anlamına gelmekte; toplumun da önündeki engellerin kalkması ve özgürlüğe açılması demektir.

*Birikim,* Ocak-Şubat 1997, sayı 93/94

# KAYNAKÇA


A. Gehlen (1980) *Man in the Age of Technology*, Columbia University Press.

Alvin Gouldner (1976) *The Dialectic of Ideology and Technology*, Oxford University Press.

Abdullah Kaygı (1992) *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Gündoğan Yayınları.

Agnes Heller, Ferenc Feher (1988) *Postmodern Politik Durum*, Öteki Yayınları.

A. Pacey (1983) *The Cultur of Technology*, MIT Press.

Ali Y. Sarıbay (1994) *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yayınları.

Albert Bayet (1991) *Dine Karşı Düşünce*, Biroy Yayınları, İstanbul.

Ali Bulaç (1987) *Şehir* dergisi, İstanbul, Eylül.

Andre Miquel *İslâm Medeniyeti*, Birleşik Dağıtım, Ankara, tarihsiz.

Anthony Giddens (1981) *Historical Materialism*, University of Californias Press, Berkeley.

Anthony Giddens (1987) *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, California.

Arnold Gehlen (1980) *Man in the Age of Technology*, Columbia University Press, N.Y., 1980.

B. Barber (1995) *Güçlü Demokrasi*, Ayrıntı.

B. F. Stowasser (1987) *The Islamic Impulse*, Georgetown University.

Balibar ve Wallerstein (1993) *Irk Ulus Sınıf*, Metis, İstanbul.

Bernard Lewis (1992) *İslâm'ın Siyasal Dili*, Rey Yayınları.

Bhikhu Parekh (1982) (ed.), *Contemporary Political Thinkers*, Oxford.

*Birikim*, Mayıs 1968: Neydi Ne Kaldı?, sayı 109, Mayıs 1998.

C. Brinton (1963) *The Shaping of Modern Thought*, Printice Hall.

Cevdet Said (1997) *İslâmî Mücadelede Bilginin Rolü*, Pınar Yayınları.

Christopher Losch (1991) *The True and Only Heaven Progress and its Critics*, W. W. Norton Company, N. Y.

*Cogito*, Mayıs 1968, sayı 14/1998.

Crane Brinton (1950) *The Shaping of Modern Thought*, Prentice Hall, NJ.

D. Lerner (1958) *The Passing of Traditaonal Society Free*, Press.

David Held (1989) *Political Theory and the Modern State*, Stanford University Press, California.

David R. Griffin (1990) (ed.), *Sacred Interconnections*, State Univversity, N.Y.

Derek Stanesby (1985) *Science, Reason and Religion*, Routledge, N.Y.
Dick Wilson (1972) *Asia Awakes*, Pelican Book.
*Dūnya ve İslâm*, Yaz 1990, sayı 3.
Edward Said (1982) *Oryantalizm*, Pınar Yayınları.
Edgar Morin (1988) *Avrupa'yı Düşünmek*, çev: Ş. Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul.
Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, B/F/S Yayınları, 3 cilt.
Edward Shils (1981) *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.
Elaine Pagels (1989) *Adam, Eve and the Serpent*, Vintage Books, N.Y.
Eric Voegelin (1987) *The New Science of Politics*, Chicago Press.
Ernest Cassirer (1984) *Devlet Efsanesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
Fernand Braudel (1991) *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, Mustafa Özel, Ağaç Yayınları, İstanbul.
Frederick Copleston (1991) *Aydınlanma*, İdea Yayınları, İstanbul.
G. McLennan (1995) *Pluralism*, Minnesota Press.
G. Proggi (1991) *Çağdaş Devletin Gelişimi*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
George Sorel (1969) *The Illusions of Progress*, Colombia University Press.
Gai Eatdon (1990) *King of the Castle The Islamic Texts*, S. Cam.
George Lakoff (1991) California Unıversity., Berkeley, Text.
Gustavo Gutierrez (1990) *The Power of the Poor in History*, Orbis Books, N.Y.
H. Bernstein (1978) *Underdevelopment and Development*, Penguin Book.
Harvey Cox (1984) *Religion in the Secular City*, Touchstone Book, N.Y.
Hayrettin Karaman (1993) *İlim ve Sanat*, Ocak.
Immanuel Wallerstein (1995) vd., *Sistem Karşıtı Hareketler*, Metis.
İsmail R. Faruki (Ed.) (1993) *İbrahimi Dinlerin Diyaloğu*, Pınar Yayınları, İstanbul.
İzzettin Belik (1992) *İslâmî Hayat*, İklim Yayınları, İstanbul.
J. A. Bernstein (1964) *Progress and the Quest for Meaning*, Vintage Books.
J. K. Galbraith (1987) *Economics in Perspective*, Miflin Com., Boston.
J. K. Galbraith (1985) *The Anatomy of Power*, Houghton Com, Boston.
John Keane (1993) *Sivil Toplum ve Devlet*, Ayrıntı.
J. L. Cohen, A. Arato (1995) *Civil Society and Politic Theory*, Mit Press.
J. M. Cuddihy (1987) *The Ordeal of Civility*, Beacon Press.
J. M. Roberts (1985) *The Triumph of The West*; BBC, London.
J. Obert Voll (1991) *İslâm Süreklilik ve Değişim*, Yöneliş Yayınları, İstanbul.
Jacques Attali (1992) *1492*, Yapı Kredi Yayınları, çev: M.A. Kılıçbay, İstanbul.
Jacques Ellul (1964) *The Technological Society*, Vintage Books.
Jacques Ellul (1980) *The Technological System*, Continuum Press, New York.
John Fekete (1987) *Life After Postmodernism*, St. Martin's Press, N. Y.
K. Tester (1992) *Civil Society*, Routledge.
L. Edelstein (1967) *The Idea of Progress in Classical Antiquity J. Hopkins*, Press.
Lucien Goldmann (1973) *The Philosophy of the Enlightenment*, MIT Press.

Leszek Kolakowski (1990) *Modernity on Endless Trial*, Univ. of Chicago Pres, Chicago.
Levent Köker (1984) "Yok olmanın Eşiğinde Bir Bilim İlerleme". Toplum ve Bilim 27 Güz.
M. Chefdor, R. Qinones (1986) (der.), *Modernism*, Illinois Press.
M. D. Biddiss (1977) *The Age of The Masses*, Pengün Books.
M. M. Şerif (1991) *İslâm Düşünce Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
M. Yusuf Kandehlevi (1979) *Hadislerle Müslümanlık*, Kalem Yayınları, İstanbul.
Marc Bloch (1983) *Feodal Toplum*, çev. M.A. Kılıçbay, Savaş Yayınları, Ankara.
Mevdudi (1987) *Tefhimu'l Kur'an*, İnsan Yayınları.
Mevdudi (1992) *İslâm'da İhya Hareketleri*, Pınar Yayınları.
Mircea Eliade (1991) *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara.
Muhammed el-Behiy (1992) *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev: S. Hizmetli, Fecr Yayınları, İstanbul.
Muhammed Esed (1996) *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları.
Mustafa Aydın (1992) *İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yayınları, İstanbul.
Müslim *Kitabul Fedail*, Hadis No: 130.
Nedim Macit (1992) *Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Matbaası, Konya.
Norman Hampson (1991) *Aydınlanma Çağı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
Owen Chadwick (1975) *The Secularization of the European Mind*, Cambridge University Press, Cam.
Ömer Çaha (1996) *Sivil Kadın; Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, Vadi.
P. Burke (1996) *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, İmge.
P. J. Bowler (1989) *The Invention of Progress*, Basil Blackwell.
Paul Johnson (1990) *Intellectuals*, Harper and Row, N.Y.
Paul Monroe (1947) *History of Education*, Macmillan es. N.Y.
Peter L. Berger (1980) *The Heretical Imperative*, Anchor Books, N. Y.
Peter L. Berger (1985) *Modernleşme ve Bilinç*, Pınar Yayınları, İstanbul.
Peter L. Berger (1986) *The Capitalist Revolution*, Basic Books.
R. D. Sack (1980) *Conceptions of Space in Social Thought*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
R. G. Collingwood (1990) *Tarih Tasarımı*, Ara Yayınları.
R. H. Towney (1977) *Religion and the Rise of Capitalism*, Penquin Books.
S. Bowles – H. Ginitis (1996) *Demokrasi ve Kapitalizm*, Ayrıntı.
*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (1988) cilt 5, İletişim Yayınları.
Suad Yıldırım (1992) *Kur'an'da Uluhiyyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
Şükrü Hanioğlu (1984) "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", *Toplum ve Bilim*, 27 Güz.
T. Olson (1982) *Millennialism, Utopianism and Progress*, Toronto University Press.
Theodora Roszak (1995) *Bilincin Evrimi*, İnsan Yayınları.
Theodora Roszak (1960) *The Making of A. Counter – Culture*, N.Y.
*Toplum ve Bilim* (1988) Mayıs 1968, Bahar.

Tuncer Baykara (1992) *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi Kitabevi, İzmir.
W. Montgomery Watt (1991) *Muslim-Christian Encounters*, Routledge, Londra.
W. Wagar (1969) *The idea of Progress Since The Renau Issance*, Wiley-Sons.
William Thompson (1989) *Imaginary Landscape*, St. Martins Press NY.
Yasin Aktay, Abdullah Topaloğlu (1996) *Postmodernizm ve İslâm*, Vadi Yayınları.
Zygmunt Baumaun (1996) *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Metis.
Zbigniev Brzezinski (1978) *Between Two Ages*, Penquia.

Özellikle 20. yüzyılın bitişine yakın modern dünyanın yaşamakta olduğu kırılma ve dönüşüm süreci, Müslümanlar açısından da bir dönüm noktasına işaret etmekteydi. İslâmcı düşüncenin entellektüel olduğu kadar, siyasî kökleriyle ilgili değişiklikler doğurabilecek tartışmalar, Müslümanlar'ı iki tercihle yüz yüze bıraktı.

Ya modernitenin öngördüğü süreçlere -ilerleme, bireycilik, demokrasi, liberalizm, sivil toplum, tüketim vb...- katılarak, ona yeni bir "ruh" verilecek ya da kendi "teorik" temellerine yaslanarak, içine kapanmadan ve daha önemlisi anti olmak için "anti" olmadan, öncelikle bir hayat tarzı olarak kendini görünür kılmanın ve korumanın imkân ve çıkış yolları aranacaktır.

Abdurrahman Arslan, kitapta yer alan yazılarda Müslümanlar'ın modernite ile düşünce/hayat düzleminde kurmuş oldukları bu ilişki ya da "sorunlu diyalog"dan hareket ederek, İslâmcı düşüncenin modernite karşısındaki kabulleri ve ona ilişkin stratejisinin tahliline çalışmaktadır.








ISBN-13: 978-975-470-780-9
9 789754 707809